Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi
Facultatea de Teologie Romano-Catolică

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XXV, nr. 49 / 2022

Sapientia
Iaşi 2022

Editor-in-Chief:
Ştefan Lupu

Executive-editor:
Iulian Faraoanu

Editorial Board:
Fabian Doboş, University „Al.I. Cuza" of Iaşi, Romania
Iulian Faraoanu, University „Al.I. Cuza" of Iaşi, Romania
Lucian Farcaş, University „Al.I. Cuza" of Iaşi, Romania
Ionuț-Eremia Imbrişca, University „Al.I. Cuza" of Iaşi, Romania
Ştefan Lupu, University „Al.I. Cuza" of Iaşi, Romania
Gabriel-Iulian Robu, University „Al.I. Cuza" of Iaşi, Romania

Advisory Board
Dirk Ansorge, Graduate School of Philosophy and Theology Frankfurt, Germany
Cristian Barta, University „Babeş-Bolyai" of Cluj, Romania
Wilhelm Dancă, University of Bucharest, Romania
Lucian Dîncă, University of Bucharest, Romania
Dávid Diósi, University „Babeş-Bolyai" of Cluj, Romania
Manfred Hauke, Faculty of Theology Lugano, Swiss
Jan Mikrut, University Gregoriana of Rome, Italy
Zoltan Olah, University „Babeş-Bolyai" of Cluj, Romania
Maximilian Pal, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania
Peter Schallenberg, University of Paderborn, Germany
Giovanni Tangorra, University Lateranum of Rome, Italy

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
© Editura SAPIENTIA
Str. Văscăuțeanu, nr. 6
RO – 700462 – IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.dialogteologic.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Petru Ciobanu
L'aborto nel magistero pontificio contemporaneo. da Pio XI a Francesco 5

Teofil Ciucheş
Sapienza e potenza di Dio in Gregorio di Nissa. Prospettive teologiche e implicazioni spirituali per la vita cristiana . . 25

Fabian Doboş
La beata Paolina Maria Jaricot (1799-1862) ed i cattolici della Moldavia 37

Lucian Farcaş
Christlicher Einsatz zum Wandel der Strukturen: politische und kirchliche Einstellungen 49

Eduard Giurgi
The Importance of the Teaching of Gaudium et spes *for the Introduction of* Dolus *as a Ground for Marriage Nullity in the 1983 Code of Canon Law* 69

Ionuț Eremia Imbrişcă
Forza nella debolezza in 2Cor *12,1-10* 88

Gabriel-Iulian Robu
Il modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale in un'epoca visiva 110

Florin Ursa, Lucian Dîncă
Evangelization through the media. The Holy Trinity in the Shack 2017 126

Ştefan Lupu
I ministeri ecclesiastici che assicurano la vita sinodale della Chiesa, nella visione di Dumitru Staniloae 142

Iosif Iacob
Marriage as a divine and human reality in the vision of the Second Vatican Council 164

L'ABORTO NEL MAGISTERO PONTIFICIO CONTEMPORANEO
da Pio XI a Francesco

*Petru CIOBANU**

Abstract: Abortion has been an important subject for pontifical teaching since the early days of the Church, and has always been condemned, while the right to life of every person, including those in the womb, has been stressed from the moment of conception. In this article, interventions on abortion and the right to life by contemporary Roman pontiffs, from Pius XI to Pope Francis, are presented.

Keywords: abortion, magisterium, pontiff, right to life, human person, human life, Pius XI, Pius XII, John XXIII, Benedict XVI, Francis.

1. Introduzione

Nel *Libro del Deuteronomio*, parlando al popolo d'Israele per bocca di Mosè, Dio dice: "Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male" (30,15). La scelta spettava all'uomo. Eppure, rispettando la sua libertà, Dio lo esorta: "Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza" (30,19c), riferendosi sicuramente non solo alla vita nata, ma anche a quella non nata, perché lui, Dio, è il creatore della vita. Sebbene presente nella storia dell'umanità fin dagli albori della civiltà, l'aborto o la guerra contro il nascituro sono diventati un fenomeno di enormi proporzioni, soprattutto nel mondo contemporaneo segnato dalla *cultura* o *civiltà della morte*. Di fronte al proliferare di questo abominevole crimine, la Chiesa, nell'adempimento della sua missione, non poteva rimanere impassibile e si è levata, attraverso la voce dei pontefici, contro l'aborto e in difesa della vita del nascituro nel grembo materno. in questo senso, l'articolo presenta alcuni interventi di Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, Benedetto XVI e Francesco[1].

2. Pio XI

Il primo pontefice dopo la promulgazione del Codice di Diritto Canonico del 1917 a parlare di aborto nei suoi documenti fu Pio XI (1922-1939). L'occasione è stata fornita dalla sua enciclica *Casti conubii* del 31 dicembre 1930, in cui esamina diversi aspetti della vita matrimoniale. Un capitolo

* Diocesi di Chisinau, e-mail: cancellariusmd@gmail.com

[1] Sull'aborto nel magistero di Papa Giovanni Paolo II vedi: Petru Ciobanu, „Defensor vitae: San Giovanni Paolo II contro l'aborto", *Dialog teologic* XXIII/45 (2020) 48-67.

importante di quell'enciclica è dedicato ai bambini e a quegli atti che si oppongono a questo bene del matrimonio. In questo contesto, il Papa osserva che ci sono molti che si oppongono alla procreazione, vedendo nei bambini un *molestum connubii onus* – "molesto peso del connubio". L'opposizione di alcuni alla nascita di figli, secondo il Papa, non può essere giustificata da alcun argomento, come difficoltà personali, materne o familiari[2].

Parlando di vari crimini che minacciano la vita, Pio XI cita tra questi l'aborto. Alcuni, scrive il Papa, vorrebbero che fosse legalizzato, lasciato alla discrezione dei genitori; altri, al contrario, lo considerano illecito, tranne in casi eccezionali, che vengono chiamati "«indicazione» medica, sociale, eugenica". Queste "indicazioni", secondo alcuni, dovrebbero essere prese in considerazione da quei Paesi che rendono l'aborto un reato penale, che dovrebbe essere dichiarato esente da qualsiasi pena. Inoltre, scrive il Papa, non mancano coloro i quali domandano l'aiuto delle pubbliche autorità in simili mortifere operazioni, "enormità che, purtroppo, in qualche luogo, si commette frequentissimamente"[3].

Inoltre, riferendosi a queste terapie, Pio XI ricorda il comandamento biblico "Non ucciderai" (*Es* 20,13), osservando che non ci possono essere scuse per l'uccisione diretta di una persona innocente, e indipendentemente da chi viene ucciso – bambino o madre – il fatto è contrario al comandamento biblico. "È infatti egualmente sacra la vita dell'una e dell'altra persona, a distruggere la quale non potrà mai concedersi potere alcuno, nemmeno all'autorità pubblica". Nel caso del feto, sostiene il Papa, non può valere il cosiddetto *jus gladii* – "diritto di spada", cioè il diritto all'autodifesa – perché "chi, infatti, chiamerebbe ingiusto aggressore una innocente creaturina?" Né, sostiene Pio XI, si può parlare di "diritto di estrema necessità", che può portare all'uccisione diretta di un innocente[4].

Alla fine, il Pontefice elogia quei medici che difendono e preservano la vita della madre e del bambino, in contrapposizione a quei medici che, con il pretesto di usare l'arte medica o sotto l'impulso di una falsa compassione,

---

[2] Cfr. Pio XI, Lett. enc. *Casti conubii* (31 decembrie 1930): *AAS* 13 (31 decembrie 1930) 559: „Quam quidem facinorosam licentiam alii sibi vindicant, quod prolis pertaesi solam sine onere voluptatem explere cupiunt, alii quod dicunt se neque continentiam servare, neque ob suas vel matris vel rei familiaris difficultates prolem admittere posse".

[3] Cfr. Pio XI, Lett. enc. *Casti conubii*, 562: „Id quod, proh dolor!, alicubi quam frequentissime fieri omnibus notum est".

[4] Cfr. Pio XI, Lett. enc. *Casti conubii*, 563: „Ineptissime autem haec contra innocentes repetitur e iure gladii, quod in solos reos valet; neque ullum viget hic cruentae defensionis ius contra iniustum aggressorem (nam quis innocentem parvulum iniustum aggressorem vocet ?); neque ullum adest «extremae necessitatis ius» quod vocant, quodque usque ad innocentis directam occisionem pervenire possit".

indulgono in interventi che portano alla morte, e poi cita Sant'Agostino, dal *De nuptiis et concupiscentia*[5].

Per quanto riguarda le indicazioni eugenetiche, Pio XI afferma che possono essere usate come mezzo lecito e onesto, nei limiti imposti, ma diventano assurde e contrarie al comandamento divino quando vengono usate per uccidere un innocente. Il comandamento divino a cui *Casti conubii* fa riferimento è tratto dalla *Lettera dell'apostolo Paolo ai Romani*: "Facciamo il male perché ne venga il bene?" (3,8) Senza rimproverare i metodi eugenetici, il Papa si oppone a porli al di sopra dell'ordine superiore, auspicando che le autorità pubbliche proibiscano quei matrimoni da cui potrebbero nascere figli difettosi. Per quanto riguarda l'aspetto sociale dell'aborto, Pio XI ricorda alle autorità pubbliche che il loro compito è quello di proteggere la vita con leggi e pene adeguate al crimine, tanto più quando si tratta della vita di coloro che, minacciati, non possono difendersi da soli, specialmente i bambini "nascosti" – come dice l'enciclica – nel seno materno. Contro questi pubblici governanti, Pio XI ricorda che "Dio è giudice e vindice del sangue innocente, il quale dalla terra grida verso il cielo (cfr. *Gen* 4,10)"[6].

3. Pio XII

La condanna dell'aborto come crimine contro la vita umana fu ribadita anche dal successore di Pio XI, Pio XII (1939-1958). Il 12 novembre 1944, rivolgendosi all'Unione Medico-Biologica "San Luca", ricordò i grandi principi che devono guidare il lavoro dei medici cristiani. Tra questi, il Pontefice cita il quinto comandamento del Decalogo, sintesi dei doveri riguardanti la vita e la integrità del corpo umano. "È illecito ogni atto tendente direttamente a distruggerla, sia che tale distruzione venga intesa come fine o soltanto come mezzo al fine, sia che si tratti di vita embrionale o nel suo pieno sviluppo"[7].

Il 29 ottobre 1951, Pio XII indirizzò un messaggio all'Unione Cattolica Italiana Ostetriche, in cui si espresse nuovamente contro l'aborto. Un aspetto dell'apostolato degli ostetrici, secondo le parole del Papa, è anche "lo zelo nel sostenere il valore e la inviolabilità nella vita umana". L'uomo, sostiene il Pontefice, è anche il bambino, anche se non ancora nato, nella stessa misura e con lo stesso titolo della madre che lo porta in seno. Ogni

[5] Cfr. Pio XI, Lett. enc. *Casti conubii*, 563: „Res enim aeque sacra utriusque vita, cuius opprimendae nulla esse unquam poterit ne publicae quidem auctoritati facultas"; „Nam quis innocentem parvulum iniustum aggressorem vocet?"

[6] Cfr. Pio XI, Lett. enc. *Casti conubii*, 564: „Deum iudicem esse et vindicent sanguinis innocentis, qui de terra clamat ad caelum".

[7] Cfr. Pio XII, *Discorso all'Unione Medico-Biologica "San Luca"* (12 novembre 1944), in *Le droit à la vie dans l'enseignement des papes*, Solesmes 1981, 91.

essere umano, compreso il neonato nel seno della madre, ha la sua vita immediatamente da Dio e non dai genitori, così come non l'ha da nessuna società o autorità umana. Quindi, dice il Papa, "nessun uomo, nessuna autorità umana, nessuna scienza, nessuna «indicazione» medica, eugenica, sociale, economica, morale" può disporre della vita di un feto, così come non può distruggerla, perché la distruzione della vita – nata o non nata – non può essere giustificata in alcun modo. "La vita di un innocente è intangibile, e qualunque diretto attentato o aggressione contro di essa è violazione di una delle leggi fondamentali"[8].

Lo stesso anno, il 27 novembre, Pio XII rivolse un messaggio al gran numero di famiglie riunite a Roma per un congresso, durante il quale affrontò anche il tema dell'aborto. Il Pontefice ricorda innanzitutto che è insegnamento costante della Chiesa che l'attacco diretto alla vita umana innocente come mezzo per un fine è illecito, che la vita umana, in qualsiasi condizione si trovi, non può essere esposta ad alcun attacco volontario diretto. Questo insegnamento è un diritto fondamentale della persona umana ed è, allo stesso tempo, un valore generale nella concezione cristiana, valido sia per la vita nascosta nel grembo materno che per la vita al di fuori di esso, una legge che si oppone sia all'aborto che all'uccisione diretta del bambino prima, durante e dopo la sua nascita. Secondo la legge morale, indipendente da qualsiasi legge secolare o ecclesiastica, si tratta di un attacco grave e illegale alla vita umana, che è inviolabile[9].

Questo principio, sottolinea il Papa, vale sia per la madre che per il bambino, poiché la Chiesa non ha mai insegnato che la vita del bambino debba essere preferita a quella della madre. "Né la vita della madre, né quella del bambino, possono essere sottoposte a un atto di diretta soppressione". Citando l'enciclica di Pio XI, Pio XII scrive che si deve fare ogni sforzo per salvare la vita della madre e del bambino, e l'aspirazione della medicina nel raggiungimento di questo fine è una delle più belle e nobili[10].

All'obiezione che la vita di una madre, soprattutto di una madre con una famiglia numerosa, è molto più preziosa di quella di un bambino non ancora nato, il Pontefice risponde che "l'inviolabilità della vita di un innocente non dipende dal suo maggiore o minor valore", e che la Chiesa già da più di dieci anni condanna formalmente l'uccisione di una vita "senza valore". La domanda che pone ai suoi ascoltatori è ancora attuale: "chi può giudicare con certezza quale delle due vite è in realtà più preziosa? Chi può

[8] Cfr. Pio XII, *Discorso all'Unione Cattolica Italiana Ostetriche* (29 ottobre 1951): *AAS* 17 (20 dicembre 1951) 838-839.

[9] Cfr. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al Convegno del Fronte della Famiglia* (27 novembre 1951): *AAS* 17 (20 dicembre 1951) 857.

[10] Cfr. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al Convegno del Fronte della Famiglia*, 857.

sapere quale sentiero seguirà quel bambino e a quale altezza di opere e di perfezione esso potrà giungere? Si paragonano qui due grandezze, di una delle quali nulla si conosce"[11].

Alla fine della sua analisi dell'aborto, Pio XII distingue tra uccisioni dirette e accidentali, cioè quei casi in cui, essendo necessario un intervento chirurgico o qualche altro tipo di terapia sulla madre, la morte del feto può risultare, non voluta ma inevitabile. In tali circostanze, l'operazione può essere lecita, poiché si tratta di un bene di altissimo valore, come la vita, e non è possibile rinviare l'operazione a dopo la nascita del bambino o ricorrere ad altri rimedi efficaci[12].

4. Giovanni XXIII

Il magistero di Papa Giovanni XXIII (1958-1969) sull'aborto è molto limitato, essendo ridotto ad alcune idee nella Lettera Enciclica *Mater et magistra* del 15 maggio 1961. Analizzando il problema della crescita demografica, il Santo Padre dichiara che la sua soluzione "non va ricercato in espedienti che offendono l'ordine morale stabilito da Dio e intaccano le stesse sorgenti della vita umana", ma nello sforzo scientifico dell'uomo di dominare la natura, nella crescita economica e nel progresso sociale che rispettano i veri valori umani, individuali e sociali, il tutto nel rispetto della dignità umana e del valore che ogni vita umana rappresenta. Inoltre, Giovanni XXIII scrive che "la vita umana è sacra: fin dal suo affiorare impegna direttamente l'azione creatrice di Dio"[13].

5. Paolo VI

Anche Papa Paolo VI (1963-1978) rimase pienamente fedele all'insegnamento tradizionale della Chiesa cattolica sul tema dell'aborto, dichiarando nel discorso *Salutiamo con paterna effusione* del 9 dicembre 1972 che tale insegnamento non è mutato e rimane immutabile[14].

In realtà, l'intero discorso è stato dedicato al tema dell'aborto, poiché è stato scelto dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani per il suo XXIII Congresso Nazionale. La scelta di questo tema è stata di grande importanza, poiché, nota il Papa, "si tratta di un tema oggi molto discusso, ma assai spesso

---

[11] Cfr. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al Convegno del Fronte della Famiglia*, 858.

[12] Cfr. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al Convegno del Fronte della Famiglia*, 859.

[13] Cfr. Giovanni XXIII, Lett. enc. *Mater et magistra* (15 maggio 1961): *AAS* 8 (15 luglio 1961) 446-447: „Etenim hominum vita pro sacra re est omnibus ducenda: quippe quae inde a suo exordio, Creatoris actionem Dei postulet".

[14] Cfr. Paolo VI, Allocuzione *Salutiamo con paterna effusione* (9 dicembre 1972): *AAS* 64 (30 novembre 1972) 776-779, aici 777.

male impostato e trattato". Allo stesso tempo, elogia i giuristi per aver dato a questo tema "giusta impostazione di difesa del diritto alla nascita". La difesa della vita umana, in accordo, dice Paolo VI, con le *Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e del fanciullo*, deve iniziare non al momento della nascita o della maturità, ma al momento del concepimento, perché questo "è l'inizio di un solo ed univoco processo vitale, che si conclude nella nascita di un nuovo essere umano". Il diritto fondamentale di ogni essere umano, dice il Santo Padre, è il diritto alla vita, o meglio alla difesa della vita, e nessuno è soggetto a un diritto contrario, soprattutto quando si tratta di una persona innocente. "Più debole è il soggetto, più bisognoso di protezione egli è, e più incombe a tutti il dovere di proteggerlo, massimamente alla madre, finché lo ha nel suo seno"[15].

La questione dell'aborto, secondo Paolo VI, non può essere considerata solo individualmente, ma in relazione al bene comune e, in particolare, alla personalità del feto. L'emancipazione femminile, tanto in voga nel periodo del pontificato di Papa Montini, sta, nel suo vero aspetto, non nell'uguaglianza con l'altro sesso, ma nel riconoscimento che la personalità femminile ha il suo specifico compimento nell'essere donna e madre[16].

Tornando un po' indietro nel tempo, ricordiamo anche la Lettera Enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, che, pur avendo come tema lo sviluppo dei popoli, menziona anche il problema dell'aborto nel contesto della regolazione della crescita demografica, che, scrive il Papa, deve essere conforme "alle esigenze della legge morale e rispettose della giusta libertà della coppia"[17].

La stessa idea della *Populorum progressio* è espressa anche nella Lettera Enciclica *Humanae vitae* del 25 luglio 1968. In essa il Pontefice afferma che, come mezzo di regolazione demografica, "è assolutamente da escludere, come via lecita per la regolazione delle nascite, l'interruzione diretta del processo generativo già iniziato, e soprattutto l'aborto diretto, anche se procurato per ragioni terapeutiche"[18].

Nello stesso contesto di crescita demografica, Paolo VI si pronunciò nuovamente contro l'aborto in occasione dell'80° anniversario dell'Enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, nella sua Lettera Apostolica *Octogesima*

---

[15] Paolo VI, Allocuzione *Salutiamo con paterna effusione*, 777.

[16] Cfr. Paolo VI, Allocuzione *Salutiamo con paterna effusione*, 779.

[17] Cfr. Paolo VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), nr. 37: *AAS* 4 (15 aprile 1967) 276: „Praescriptis legis moralis congruant, et iusta coniugum libertas absolutissime servetur".

[18] Cfr. Paolo VI, Lett. enc. *Humanae vitae* (25 luglio 1968), nr. 14: *AAS* 9 (30 settembre 1968) 490: „Directam generationis iam coeptae interruptionem, ac praesertim abortum directum, quamvis curationis causa factum".

adveniens del 14 maggio 1971. Papa Montini scrive che con l'aumento della popolazione, sempre più persone non riescono a trovare lavoro. Ciò che preoccupa il pontefice è che c'è una sorta di fatalismo in questo ambito, che porta a soluzioni maltusiane, "esaltate da un'attiva propaganda a favore della contraccezione e dell'aborto", dopo di che ricorda quanto scritto nell'enciclica *Populorum progressio*, ovvero che "il diritto al matrimonio e alla procreazione è un diritto inalienabile, senza del quale non si dà dignità umana"[19].

Il diritto fondamentale alla vita, o come lo chiama Paolo VI "il prezioso diritto alla vita..., il diritto fondamentale di tutti i diritti umani", viene ricordato dal Pontefice nel suo discorso al Comitato ONU sull'Apartheid, in cui menziona che "questa massiccia aberrazione che è la distruzione della vita innocente in qualsiasi stadio essa si trovi, attraverso gli abominevoli crimini dell'aborto e dell'eutanasia deve essere nuovamente condannata"[20].

Nel 1975, il 23 giugno, rivolgendosi al Collegio dei cardinali, Paolo VI include l'aborto tra gli assalti che degradano l'uomo, tutti in nome di una malintesa libertà che offende Dio, assalti che tendono a creare una società che "non vuole riconoscere più altra legge morale che la propria sufficienza e le proprie affermazioni"[21].

In occasione del bicentenario dell'indipendenza americana, Paolo VI indirizzò una lettera ai vescovi americani, nella quale non perse l'occasione di ricordare loro il pericolo che l'aborto rappresenta per l'intera nazione americana, scrivendo che egli, come Pontefice, è al fianco di quei vescovi e di tutti i cittadini americani di buona volontà per scongiurare questo pericolo, pur rilevando che deve essere riaffermato l'inestimabile diritto alla vita[22].

Il 1° gennaio 1977, in occasione della Giornata Mondiale della Pace, Paolo VI rivolse un messaggio in cui parlava del legame tra pace e vita: "Pace e Vita: sono beni supremi nell'ordine civile; e sono beni correlativi. Vogliamo la Pace? difendiamo la Vita![23]" Parlando dei pericoli che minacciano la pace, osserva che "non è solo la guerra che uccide la Pace. Ogni

---

[19] Cfr. Paolo VI, Lett. ap. *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971), nr. 18: *AAS* 6 (30 giugno 1971) 414-415: „Tam impense in vulgus praedicata, ut tum proli impediendae tum abortibus faciendis faveatur"; „Cum vero ius firmissimum matrimonii et procreationis demitur, actum est de humana dignitate".

[20] Cfr. Paolo VI, *Discorso al Comitato Speciale delle Nazioni Unite per la questione dell'"Apartheid"* (22 maggio 1974): *AAS* 6 (30 giugno 1974) 346.

[21] Cfr. Paolo VI, *Discorso al Sacro Collegio dei Cardinali* (23 giugno 1975): *AAS* 7 (31 luglio 1975) 458.

[22] Cfr. Paolo VI, *Lettera ai vescovi degli Stati Uniti in occasione del bicentenario dell'indipendenza americana* (6 giugno 1976): *AAS* 6 (30 giugno 1976) 413.

[23] Cfr. Paolo VI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* (1° gennaio 1977): *AAS* 12 (31 dicembre 1976) 709.

delitto contro la Vita è un attentato contro la Pace", compreso l'aborto, per il quale vengono addotte diverse ragioni, tra cui: frenare l'aumento molesto della popolazione; eliminare esseri condannati alla malformazione, al disonore sociale, alla miseria proletaria, ecc.

> Ma così non è, dice il Pontefice. La soppressione di una Vita nascitura, o già venuta alla luce viola innanzitutto il principio morale sacrosanto, a cui sempre la concezione dell'umana esistenza deve riferirsi: la Vita umana è sacra fin dal primo momento del suo concepimento e fino all'ultimo istante della sua sopravvivenza naturale nel tempo[24].

Cosa significa, si chiede il Pontefice, che la vita è sacra? Significa che "essa è sottratta a qualsiasi arbitrario potere soppressivo; è intangibile, è degna d'ogni rispetto, d'ogni cura, d'ogni doveroso sacrificio". Per chi ha soppresso una vita non c'è pace interiore, perché non può essere costruita con sofismi egoistici. Vita e pace sono legate, dice Papa Paolo VI, in un'unità indissolubile, sono unite nell'ordine e nella civiltà. La pace dipende dall'inviolabilità della vita[25].

La stessa idea è stata espressa dal Pontefice nell'omelia del 1° gennaio 1977, Solennità della Madre di Dio. Il tema dell'omelia era: "Se vuoi la pace, difendi la vita", compresa quella nel seno materno. Per questo, ha proclamato il Papa, non è possibile tacere sulla legalizzazione dell'aborto, accettata e protetta in diversi Paesi, perché anche ciò che nasce nel seno materno è vera vita e ha bisogno di cure e di amore, essendo "già iscritta nell'anagrafe del libro divino". Dopo di che si chiede: "Quale farmaco, quale orpello legale potrà mai sopire il rimorso d'una Donna, che liberamente, coscientemente, si è resa infanticida del frutto del suo seno"?[26]

Il 23 aprile 1977, Paolo VI si rivolge ai medici belgi, parlando del loro ruolo speciale. Nel suo messaggio, il Papa insiste sul fondamento dell'etica medica, ossia il rispetto incondizionato della vita umana fin dal suo inizio e la necessità di opporsi a quella che viene definita "liberalizzazione". Ricordando che la Chiesa cattolica ha sempre considerato l'aborto come un crimine abominevole, poiché "il rispetto assoluto per la vita fin dal suo inizio si riferisce ai misteri della creazione e della redenzione", il Papa osserva che in Gesù Cristo, ogni essere umano, anche quelli la cui vita fisica è più disgraziata, è chiamato alla dignità di figlio di Dio. Essendo, quindi, un insegnamento di fede, ogni cristiano non deve lasciarsi accecare dalle presunte necessità sociali o politiche che richiedono la liberalizzazione dell'aborto.

---

[24] Cfr. Paolo VI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace*, 711.

[25] Cfr. Paolo VI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace*, 712-713.

[26] Cfr. Paolo VI, *Omelia nella Solennità della Madre di Dio* (1° gennaio 1977): *AAS* 1 (31 gennaio 1977) 35-36.

Infine, Paolo VI esorta i medici, consapevoli delle esigenze scientifiche ed etiche della loro professione, a segnalare i gravi errori su cui si basa la propaganda pro-aborto[27].

Nel suo messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 1978, Paolo VI parlò anche della santità della vita, affermando che non poteva che disapprovare ogni offesa alla vita che nasce e supplicare ogni autorità di garantire che l'aborto volontario fosse proibito. "Il seno materno, dice Papa, e la culla dell'infanzia sono le prime barriere che non solo difendono con la Vita e la Pace, ma che la costruiscono"[28].

Il 6 giugno 1978 iniziò ad essere applicata in Italia una legge a favore dell'aborto, motivo per cui l'udienza generale di Papa Paolo VI del giorno successivo, 7 giugno, fu dedicata all'argomento. Dopo aver espresso le sue riserve negative sulla legge, il pontefice osserva che essa offende gravemente la legge di Dio sull'importanza di proteggere la vita innocente del bambino fin dal grembo materno, citando Papa Pio XII, che ha detto che "la vita innocente, in qualsiasi condizione si trovi, è sottratta dal primo istante della sua esistenza, a qualunque diretto attacco volontario. È questo un fondamentale diritto della persona umana". Questo insegnamento, diceva Paolo VI, è un insegnamento di amore per la vita umana considerata in se stessa. L'autorità che Cristo e la Chiesa rivendicano su di essa è una testimonianza di rispetto per la vita umana nella sua piccolezza, nella sua infanzia, nella sua innocenza. Come base per questa verità, Paolo VI porta due passi evangelici, uno dal *Vangelo secondo Marco* (10,13-16) e l'altro dal *Vangelo secondo Matteo* (11,25-26)[29].

La vera misericordia per le difficoltà della vita, dice il Papa, non consiste nel sopprimere ciò che è frutto del fallo o del dolore, ma nel "sollevare, consolare, beneficare la sofferenza, la miseria, la vergogna della debolezza, o della passione umana: ucciderlo non mai!", e poi esorta i suoi ascoltatori a ricordare ai giovani le conseguenze disastrose e i pericoli della passione come sostituto dell'amore, della dignità intangibile della vita umana, anche nei suoi più segreti ed umili gradini[30].

Il tema dell'aborto fu affrontato anche da Paolo VI alla XV Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana il 24 maggio 1978, quando dichiarò che "non possiamo dimenticare il dovere di tutti, di noi Pastori

---

[27] Cfr. Paolo VI, *Discorso ai membri dell'Associazione dei medici del nord delle Fiandre* (23 aprile 1977): *AAS* 5 (31 maggio 1977) 281-282.

[28] Paolo VI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* (1° gennaio 1978): *AAS* 1 (31 gennaio 1978) 53-54.

[29] Cfr. Paolo VI, "Udienza generale del 7 giugno 1978", in *Le droit à la vie dans l'enseignement des papes*, 112-113.

[30] Cfr. Paolo VI, "Udienza generale del 7 giugno 1978", 113.

specialmente, di deplorare la legislazione permissiva sull'aborto", dopo di che si chiese quali affermazioni morali dovremo fare sull'intangibilità sacra della vita fino dal seno materno[31].

Nello stesso anno, rivolgendosi a un gruppo di vescovi statunitensi a Roma in occasione della loro visita *ad limina*, Paolo VI disse loro che tra le tante attività a favore della vita portate avanti dai vescovi, ce n'era una che, da parte sua, aveva il suo pieno sostegno e il suo encomio: la lotta incessante contro quello che il Concilio Vaticano II chiamava "abominevole delitto" (*GS* 51), cioè l'aborto. Negare, ha detto il Pontefice, la sacralità della vita nel seno materno significa minare il tessuto della civiltà, poiché può dare origine a una mentalità e a un comportamento pubblico che va contro altri diritti elementari della persona[32].

L'ultimo intervento pubblico in cui Paolo VI (morto il 6 agosto 1978) si pronunciò contro l'aborto fu nella Solennità dei Santi Pietro e Paolo, il 29 giugno 1978, quando, in un'omelia nella Basilica di San Pietro a Roma, parlò nuovamente della difesa della vita umana, che, come Pontefice, aveva adottato come programma del suo pontificato. La difesa della vita, ha detto il Papa, deve cominciare dalle sorgenti stesse dell'umana esistenza, citando la Costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II sull'aborto e ricordando la sua Enciclica *Humanae vitae*, in cui, come abbiamo visto, ha scritto dell'intangibilità della vita umana fin dal seno materno[33].

6. Benedetto XVI

Seguendo le orme di Giovanni Polo II, suo predecessore, nel difendere il diritto umano alla vita fin dal concepimento nel grembo materno, Papa Benedetto XVI (2005-2013) si è pronunciato contro questo crimine.

Il 5 febbraio 2006, durante la preghiera mariana con i fedeli riuniti in Piazza "San Pietro" a Roma in occasione della Giornata per la Vita, Papa Benedetto XVI ha ricordato l'Enciclica *Evangelium vitae* del suo predecessore, che ha definito "un'autentica pietra miliare nel magistero della Chiesa su un questione tanto attuale e decisivo" come la vita. Ha poi osservato che "*ogni* vita umana, in quanto tale, merita ed esige di essere sempre difesa e promossa", anche quella del bambino non ancora nato[34].

---

[31] Cfr. Paolo VI, *Discorso ai vescovi italiani* (24 maggio 1978): *AAS* 7 (31 luglio 1978) 412.

[32] Paolo VI, *Discorso ad un gruppo di vescovi americani in visita "ad limina apostolorum"* (26 mai 1978): *AAS* 7 (31 luglio 1978) 414.

[33] Cfr. Paolo VI, *Omilia nella festa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo* (29 giugno 1978): *AAS* 7 (31 luglio 1978) 397-398.

[34] Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II,1 (2006), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 157-158.

Lo stesso anno, il 16 settembre, parlando ai partecipanti al Congresso promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita, il Santo Padre ha affermato che "nessuno può disporre della vita umana", e poi ha detto che "di fronte alla diretta soppressione dell'essere umano non ci possono essere né compromessi né tergiversazioni; non si può pensare che una società possa combattere efficacemente il crimine, quando essa stessa legalizza il delitto nell'ambito della vita nascente"[35].

L'8 gennaio 2007, rivolgendosi al corpo diplomatico accreditato in Vaticano, ha detto: "Come non preoccuparsi dei continui attentati portati alla vita, dal concepimento fino alla morte naturale? Non risparmiano tali attentati anche quelle regioni dove la cultura del rispetto della vita è tradizionale, come in Africa, dove si tenta di banalizzare surrettiziamente l'aborto"[36].

Il 4 febbraio dello stesso anno, durante la preghiera mariana con i fedeli riuniti in Piazza San Pietro a Roma per la Giornata per la Vita, Benedetto XVI ha dichiarato che "la vita, che è opera di Dio, non va negata ad alcuno, neppure al più piccolo e indifeso nascituro, tanto meno quando presenta gravi disabilità"[37].

Il 24 febbraio 2007, parlando ai membri della Pontificia Accademia per la Vita, Benedetto XVI ha detto che "il cristiano è chiamato a mobilitarsi per far fronte ai molteplici attacchi a cui è esposto il diritto alla vita", e possono contare sulle motivazioni che si trovano nella legge naturale. Dopo aver ricordato il ruolo svolto dall'Enciclica *Evangelium vitae* di Papa Giovanni Paolo II, ha osservato che "sono sempre più forti le pressioni per la legalizzazione dell'aborto nei Paesi dell'America Latina e nei Paesi in via di sviluppo, anche con il ricorso alla liberalizzazione delle nuove forme di aborto chimico sotto il pretesto della salute riproduttiva"[38].

Il 13 maggio 2007, in visita apostolica in Brasile in occasione della sessione di apertura della Conferenza dei Vescovi dell'America Latina e dei Caraibi, Papa Ratzinger, parlando della famiglia come "patrimonio dell'umanità", ha affermato che le leggi civili contro il matrimonio, favorendo l'aborto e la contraccezione, minacciano il futuro dei popoli[39]. Il 7 settembre, parlando

---

[35] *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II,2 (2006), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 302.

[36] Benedetto XVI, *Discorso ai membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (8 gennaio 2007): *AAS* 2 (2 febbraio 2007) 74.

[37] *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III,1 (2007), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 162.

[38] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai membri della Pontificia Accademia per la Vita* (24 febbraio 2007): *AAS* 4 (6 aprile 2007) 284.

[39] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi* (13 maggio 2007): *AAS* 6 (1° giugno 2007) 455.

alle autorità e al corpo diplomatico a Vienna, Papa Benedetto XVI ha ricordato che l'aborto e l'eutanasia non sono diritti umani ma, al contrario, una profonda ferita sociale[40]. Il 29 ottobre dello stesso anno, parlando al Congresso dei Farmacisti Cattolici, Benedetto XVI ha definito l'aborto e l'eutanasia "scelte chiaramente immorali", esortandoli ad appellarsi all'obiezione di coscienza come diritto della loro professione[41].

Il 3 febbraio 2008, durante la preghiera mariana con i fedeli in Piazza "San Pietro", il Papa ha detto che ognuno, secondo le proprie responsabilità, professioni e competenze, è chiamato ad amare e servire la vita "dal suo inizio", e che è dovere di tutti accogliere la vita come un dono da proteggere, "ancor più quando essa è fragile e bisognosa di attenzioni e di cure, sia prima della nascita che nella sua fase terminale"[42].

Il 5 aprile 2008, rivolgendosi ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dal Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per gli Studi su Matrimonio e Famiglia, congresso che aveva come tema "«L'olio sulle ferite». Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio", Benedetto XVI ha definito l'aborto una "ferita" che comporta "tanta sofferenza nella vita delle persone". Riferendosi al contesto culturale segnato dall'individualismo, dall'edonismo e dalla mancanza di solidarietà e sostegno sociale, il Santo Padre ha osservato che "la libertà umana, di fronte alle difficoltà della vita, è portata nella sua fragilità a decisioni in contrasto... con il rispetto dovuto alla vita umana appena concepita ed ancora custodita nel seno materno". L'aborto, ha detto il Papa, è una scelta che comporta spesso n traumi ed è fonte di profonde sofferenze per chi la compie, colpendo la vittima innocente che è "il bambino appena concepito e non ancora nato". Dopo aver fatto riferimento all'atteggiamento etico della Chiesa nei confronti dell'aborto, Benedetto XVI afferma che esso "lascia segni profondi, talvolta indelebili nella donna che lo compie e nelle persone che la circondano, e che produce conseguenze devastanti sulla famiglia e sulla società, anche per la mentalità materialistica di disprezzo della vita, che favorisce"[43].

Il 12 maggio 2008, parlando ai membri del Movimento per la Vita, Papa Ratzinger ha fatto notare che la loro visita in Vaticano coincideva con il 30° anniversario della legalizzazione dell'aborto in Italia. "Guardando ai passati

[40] Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III,2 (2007), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 240-247.

[41] Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al 25° Congresso internazionale dei Farmacisti Cattolici* (29 ottobre 2007): *AAS* 11 (3 novembre 2007) 932.

[42] Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV,1 (2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 198.

[43] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dal Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per Studi su matrimonio e famiglia, della Pontificia Università Lateranense* (5 aprile 2008): *AAS* 5 (2 mai 2008) 272-275.

tre decenni e considerando l'attuale situazione, non si può non riconoscere che difendere la vita umana è diventato oggi praticamente più difficile, perché si è creata una mentalità di progressivo svilimento del suo valore, affidato al giudizio del singolo". Il fatto che sia stato permesso il ricorso all'interruzione di gravidanza, continua il Papa, "non solo non ha risolto i problemi che affliggono molte donne e non pochi nuclei familiari, ma ha aperto una ulteriore ferita nelle nostre società, già purtroppo gravate da profonde sofferenze"[44].

Il 21 febbraio 2009, rivolgendosi alla plenaria della Pontificia Accademia per la Vita, Benedetto XVI, dopo aver sottolineato i vantaggi della genetica, ha condannato "l'eugenetica utilizzata con la violenza da un regime di stato", definendola direttamente una "pratica odiosa", diversa da quella del passato, ma "che tende a giustificare una diversa considerazione della vita e della dignità personale", penalizzando "fin dal concepimento quei figli la cui vita è giudicata come non degna di essere vissuta"[45].

Durante il suo viaggio apostolico in Camerun e Angola, nel marzo 2009, parlando alle autorità politiche e civili e al corpo diplomatico nella capitale Luanda, ha osservato che anche le famiglie in Africa sono soggette a numerose pressioni, affermando: "Quanto amara è l'ironia di coloro che promuovono l'aborto tra le cure della salute «materna»! Quanto sconcertante la tesi di coloro secondo i quali la soppressione della vita sarebbe una questione di salute riproduttiva"[46].

Il 29 giugno 2009, Papa Benedetto XVI ha pubblicato la sua unica enciclica sociale – *Caritas in veritate* – in cui ritiene opportuno affrontare anche il tema dell'aborto, soprattutto nel contesto della povertà in molte parti del mondo. Scrive il Pontefice: "In varie parti del mondo [sono imposte] pratiche di controllo demografico da parte dei governi, che spesso diffondono la contraccezione e giungono a imporre anche l'aborto". D'altra parte, una realtà esposta dal Santo Padre è che nei Paesi economicamente sviluppati "le legislazioni contrarie alla vita sono molto diffuse e hanno ormai condizionato il costume e la prassi, contribuendo a diffondere una mentalità antinatalista". Inoltre, questi stessi Paesi sviluppati spesso cercano "di trasmettere anche ad altri Stati come se fosse un progresso culturale". Non sono solo gli Stati, osserva Benedetto XVI, a promuovere l'aborto, ma anche alcune organizzazioni non governative. Inoltre, "vi è inoltre il fondato sospetto

---

[44] Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV,1 (2008), 778.

[45] Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V,1 (2009), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 284-287.

[46] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso all'incontro con le Autorità politiche e civili e con il Corpo Diplomatico nel Salone d'onore del Palazzo Presidenziale di Luanda* (20 marzo 2009): *AAS* 4 (3 aprile 2009) 320.

che a volte gli stessi aiuti allo sviluppo vengano collegati a determinate politiche sanitarie implicanti di fatto l'imposizione di un forte controllo delle nascite". Di fronte a questa realtà, Papa Ratzinger afferma che "l'apertura alla vita è al centro del vero sviluppo"[47]. Nella stessa enciclica, in linea con i suoi predecessori, il Papa non solo definisce la diffusa dell'aborto una "piaga", ma "una diffusa, tragica, piaga"[48].

Il 2 ottobre 2009, rivolgendosi al nuovo ambasciatore statunitense in Vaticano, Benedetto XVI ha parlato della "necessità di un chiaro discernimento sulle questioni che toccano la tutela della dignità umana e il rispetto dell'inalienabile diritto alla vita, dal momento del concepimento alla morte naturale", sottolineando l'importanza di difendere il diritto all'obiezione di coscienza di tutti i cittadini[49].

Il 17-18 aprile 2010, durante la visita apostolica a Malta, ha detto ai giovani che dovrebbero essere orgogliosi che il loro Paese difenda il bambino non ancora nato ed è contro l'aborto. Ha poi esortato a mantenere "questa coraggiosa testimonianza alla santità della vita"[50]. Il 27 novembre dello stesso anno, nell'omelia della celebrazione dei Vespri I della I Domenica di Avvento, che coincideva con la veglia di preghiera per la vita non nata, ha affermato che

> il mistero dell'Incarnazione del Signore e l'inizio della vita umana sono intimamente e armonicamente connessi tra loro entro l'unico disegno salvifico di Dio, Signore della vita di tutti e di ciascuno. L'Incarnazione ci rivela con intensa luce e in modo sorprendente che ogni vita umana ha una dignità altissima, incomparabile.

La persona, dichiara il Papa, è un bene in sé, e l'amore per il prossimo tende a diventare attenzione per i più deboli. "Su questa linea, continua il predicatore, si colloca la sollecitudine della Chiesa per la vita nascente, la più fragile, la più minacciata dall'egoismo degli adulti e dall'oscuramento

---

[47] Cfr. Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 28: *AAS* 8 (7 agosto 2009) 663: „In variis terrarum partibus ad rem deducuntur usus demographicae moderationis ex parte publicarum auctoritatum, quae saepe pervulgant anticonceptionem atque abortum quoque imponere non dubitant"; „Legislationes adversus vitam longe diffunduntur, et huiusmodi mores ac praxim condicioni subiciunt, conferentes ad antinatalem ideologiam diffundendam"; „Crebro transmittere curant aliis Civitatibus proinde quasi esset processus culturalis"; „Datur praeterea comprobata suspicio, quod interdum ipsa progressionis subsidia socientur cum formis politicis sanitariis, quae in re vim implicant obligandi severam natalium moderationem"; „Accessus ad vitam constituit centrum verae progressionis".

[48] Cfr. Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 75: „Funestae internecioni".

[49] Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V,2 (2009), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 325.

[50] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai giovani di Malta* (18 aprile 2010): *AAS* 5 (7 maggio 2010) 291.

delle coscienze". Citando la Costituzione *Gaudium et spes*, Benedetto XVI ha osservato che la Chiesa si dichiara continuamente contro l'aborto e ogni violazione della vita nascente[51].

Il 26 febbraio 2011, il Papa ha parlato alla sessione generale della Pontificia Accademia per la Vita sulla sindrome post-abortiva. A questo proposito, il Papa ha osservato che questa sindrome, cioè il grave disagio psicologico provato dalle donne dopo il ricorso all'aborto procurato, "rivela la voce insopprimibile della coscienza morale, e la ferita gravissima che essa subisce ogniqualvolta l'azione umana tradisce l'innata vocazione al bene dell'essere umano, che essa testimonia". Parlando del ruolo dei medici, il Pontefice ha osservato che spesso sono proprio i medici a consigliare l'aborto alle donne come "non solo una scelta moralmente lecita, ma persino un doveroso atto «terapeutico» per evitare sofferenze al bambino e alla sua famiglia, e un «ingiusto» peso alla società". In questo contesto dall'eclissi del senso della vita, in cui la percezione comune della gravità dell'aborto è molto attenuata, si chiede ai medici "una speciale fortezza per continuare ad affermare che l'aborto non risolve nulla, ma uccide il bambino, distrugge la donna e acceca la coscienza del padre del bambino, rovinando, spesso, la vita famigliare". Questo compito, precisa Benedetto XVI, non spetta solo ai medici e agli operatori sanitari, ma "è necessario che la società tutta si ponga a difesa del diritto alla vita del concepito e del vero bene della donna"[52].

Nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Africae Munus* del 19 novembre 2011, Papa Benedetto XVI scrive che "la banalizzazione dell'aborto" è uno dei pericoli che gravano sulla famiglia e che, riguardo all'aborto, "posizione della Chiesa non soffre di alcuna ambiguità" perché, ricorda il Papa, "il bimbo nel seno materno è una vita umana da proteggere. L'aborto, che consiste nella soppressione di un innocente non nato, è contrario alla volontà di Dio, poiché il valore e la dignità della vita umana debbono esser protetti dal concepimento sino alla morte naturale". La Chiesa in Africa, come nota il Pontefice, "apprezza il coraggio dei governi che hanno legiferato contro la cultura della morte, della quale l'aborto è espressione drammatica, in favore della cultura della vita"[53].

Nel suo messaggio per la XLVI Giornata della Pace, il cui tema era "Beati gli operatori di pace", Benedetto XVI afferma che i veri "operatori di pace sono, allora, coloro che amano, difendono e promuovono la vita umana in

---

[51] Cfr. Benedetto XVI, *Omilia alla Celebrazione dei Vespri per l'inizio del tempo di Avvento* (27 novembre 2010): *AAS* 12 (3 dicembre 2010) 897-898.

[52] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia per la Vita* (26 febbraio 2011): *AAS* 3 (4 marzo 2011) 185-186.

[53] Cfr. Benedetto XVI, Esort. ap. *Africae munus*, (19 novembre 2011), n. 43 e 70: *AAS* 4 (6 aprile 2012) 260 e 271.

tutte le sue dimensioni". Coloro che non apprezzano a sufficienza e sostengono l'aborto "forse non si rendono conto che in tal modo propongono l'inseguimento di una pace illusoria. La fuga dalle responsabilità, che svilisce la persona umana, e tanto più l'uccisione di un essere inerme e innocente, non potranno mai produrre felicità o pace". Papa chiede:

> Come si può, infatti, pensare di realizzare la pace, lo sviluppo integrale dei popoli o la stessa salvaguardia dell'ambiente, senza che sia tutelato il diritto alla vita dei più deboli, a cominciare dai nascituri? Ogni lesione alla vita, specie nella sua origine, provoca inevitabilmente danni irreparabili allo sviluppo, alla pace, all'ambiente. Nemmeno è giusto codificare in maniera subdola falsi diritti o arbitrii, che, basati su una visione riduttiva e relativistica dell'essere umano e sull'abile utilizzo di espressioni ambigue, volte a favorire un preteso diritto all'aborto e all'eutanasia, minacciano il diritto fondamentale alla vita[54].

Il 7 gennaio 2013, parlando al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, Benedetto XVI ha nuovamente toccato il tema dell'aborto, osservando che l'aborto, "voluto come un fine o come un mezzo, è gravemente contrario alla legge morale". Tuttavia, "nell'affermare ciò la Chiesa cattolica non intende mancare di comprensione e di benevolenza, anche verso la madre". Si tratta piuttosto di non permettere alla legge di alterare l'equilibrio tra il diritto alla vita della madre e quello del figlio non nato, uguale per entrambi[55].

7. Francesco

Anche Papa Francesco, fin dall'inizio del suo pontificato, si è espresso non una sola volta a favore dei diritti dei bambini non nati e contro l'aborto. Così, nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del 24 novembre 2013, il pontefice definisce i bambini nascituri persone "deboli..., più indifesi e innocenti di tutti, ai quali oggi si vuole negare la dignità umana al fine di poterne fare quello che si vuole, togliendo loro la vita e promuovendo legislazioni in modo che nessuno possa impedirlo". Di fronte alla tendenza a ridicolizzare la Chiesa come difensore dei diritti dei bambini non nati, Francesco risponde che "questa difesa della vita nascente è intimamente legata alla difesa di qualsiasi diritto umano"[56]. L'argomento della difesa del nascituro nel seno materno, sostiene il Papa, non può essere soggetto a

---

[54] Cfr. Benedetto XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* (8 dicembre 2012), n. 4: *AAS* 1 (4 gennaio 2013) 66-67.

[55] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (7 gennaio 2013): *AAS* 2 (1° febbraio 2013) 162.

[56] Francesco, Esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), nr. 213: *AAS* 12 (6 dicembre 2013) 1108.

presunte riforme o a "modernizzazioni", poiché "non è progressista pretendere di risolvere i problemi eliminando una vita umana "[57].

Il 13 gennaio 2014, rivolgendosi al corpo diplomatico accreditato in Vaticano, Papa Francesco ha ricordato ciò che avevano detto anche i suoi predecessori, ovvero che "la pace è inoltre ferita da qualunque negazione della dignità umana". Dopo aver fatto riferimento allo "scarto" del cibo e quindi della fame, il Pontefice parla dello "scarto" degli esseri umani come se fossero "cose non necessarie". "Ad esempio, dice Papa, desta orrore il solo pensiero che vi siano bambini che non potranno mai vedere la luce, vittime dell'aborto"[58].

Il 28 febbraio 2014, davanti alla Commissione per l'America Latina, il Santo Padre ha parlato di "cultura dello scarto" in riferimento alla persona umana, in un mondo in cui l'economia ha messo al centro il dio denaro e non la persona umana. "Si scartano i bambini che sono di troppo, che danno fastidio o che non conviene che vengano". Quando i vescovi spagnoli gli hanno riferito il numero di aborti, il Santo Padre è rimasto "senza parole"[59]. Il 15 novembre dello stesso anno, Papa Francesco ha parlato all'Associazione dei Medici Cattolici Italiani, toccando anche il tema dell'aborto, parlando contro la "falsa compassione" che lo considera un aiuto alla donna favorire l'aborto. Al contrario, il loro ruolo di medici, secondo le parole del Papa, è quello di essere fedeli al Vangelo della vita e di rispettare la vita come dono di Dio. Ha anche ricordato che nella sua vita di sacerdote gli è stato spesso chiesto perché la Chiesa si oppone all'aborto. Ha risposto che non si tratta di una questione religiosa o filosofica, ma scientifica, "perché lì c'è una vita umana e non è lecito fare fuori una vita umana per risolvere un problema"[60].

Il 30 maggio 2015, Papa Francesco ha parlato ai partecipanti a un congresso promosso dall'Associazione "Scienza e Vita", dichiarando che "il grado di progresso di una civiltà si misura proprio dalla capacità di custodire la vita, soprattutto nelle sue fasi più fragili", dopodiché ha osservato che "quando parliamo dell'uomo, non dimentichiamo mai tutti gli attentati alla sacralità della vita umana", mettendo al primo posto "la piaga dell'aborto"[61].

---

[57] Cfr. Francesco, Esort. ap. *Evangelii gaudium*, n. 214: *AAS* 12 (6 dicembre 2013) 1108-1109.

[58] Cfr. Francesco, *Discorso membri dell'Eccellentissimo Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (13 gennaio 2014): *AAS* 2 (7 febbraio 2014) 83-84.

[59] Cfr. Francesco, *Discorso ai Membri della Pontificia Commissione per l'America Latina* (28 febbraio 2014): *AAS* 3 (7 marzo 2014) 181.

[60] Cfr. Francesco, *Discorso all'Associazione Medici Cattolici Italiani* (15 novembre 2014): *AAS* 12 (5 dicembre 2014) 977.

[61] Cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti all'Incontro promosso dall'Associazione "Scienza e Vita"* (30 maggio 2015): *AAS* 6 (5 giugno 2015) 546.

Nella sua enciclica *Laudato si'*, Papa Francesco non perde l'occasione di pronunciarsi contro l'aborto, scrivendo che "non è neppure compatibile la difesa della natura con la giustificazione dell'aborto", e questo perché non può essere compatibile con l'aborto accogliere esseri deboli: "Non appare praticabile un cammino educativo per l'accoglienza degli esseri deboli che ci circondano..., quando non si dà protezione a un embrione umano benché il suo arrivo sia causa di disagi e difficoltà"[62].

Il 1° settembre 2015, rivolgendosi all'arcivescovo Rino Fisichella, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, con la Lettera apostolica *Iubilaeo Extraordinario*, Francesco scriveva che uno dei maggiori problemi del nostro tempo è certamente il modificato rapporto con la vita, quindi una mentalità diffusa che ha portato a una perdita di sensibilità verso l'accoglienza della nuova vita. "Il dramma dell'aborto, dichiara il Papa, è vissuto da alcuni con una consapevolezza superficiale, quasi non rendendosi conto del gravissimo male che un simile atto comporta[63].

Nel febbraio 2016, Papa Francesco, sul volo di ritorno dal Messico, ha detto ai giornalisti che

> l'aborto non è un "male minore". È un crimine. È fare fuori uno per salvare un altro. È quello che fa la mafia. È un crimine, è un male assoluto... L'aborto non è un problema teologico: è un problema umano, è un problema medico. Si uccide una persona per salvarne un'altra – nel migliore dei casi – o per passarsela bene. È contro il Giuramento di Ippocrate che i medici devono fare. È un male in sé stesso, ma non è un male religioso, all'inizio, no, è un male umano. Ed evidentemente, siccome è un male umano – come ogni uccisione – è condannato[64].

Una nuova opportunità per condannare l'aborto è offerta a Papa Francesco dall'Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* del 19 marzo 2016, in cui espone i risultati dei due sinodi – del 2014 e del 2015 – dedicati alla famiglia. Riferendosi al diritto di coscienza dei coniugi, il Santo Padre scrive che "per amore di questa dignità della coscienza la Chiesa rigetta con tutte le sue forze gli interventi coercitivi dello Stato a favore di contraccezione, sterilizzazione o addirittura aborto", dichiarando che questa pratica è inaccettabile sia per i Paesi con un alto tasso di natalità sia per

---

[62] Francesco, Lett. enc. *Laudato sì* (24 mai 2015), n. 120: *AAS* 9 (4 settembre 2015) 895: „Ne coniungi quidem potest naturae defensio cum abortus iustificatione. Acceptabile non videtur iter educativum ad personas infirmas accipiendas quae inter nos sunt..., cum embryo humanus non custoditur, etiamsi eius adventus causa sit incommodorum et difficultatum".

[63] Cfr. Francesco, Lett. ap. *Iubilaeo Extraordinario* (1° settembre 2015): *AAS* 9 (4 settembre 2015) 975.

[64] Francesco, *Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dal Messico* (18 febbraio 2016), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2016/outside/documents/papa-francesco-messico-2016.html [accesso 29.01.2019].

quelli con un basso tasso di natalità[65]. Si schiera inoltre contro l'aborto, proponendo l'adozione, soprattutto per i bambini non desiderati, come mezzo per prevenirlo[66].

Il 4 giugno 2016, Papa Francesco ha istituito un nuovo dicastero romano – per i Laici, la Famiglia e la Vita – fondendo il Pontificio Consiglio per la Famiglia e il Pontificio Consiglio per i Laici, promulgandone gli statuti, in cui si afferma che tra le finalità del nuovo dicastero c'è "la tutela della vita umana dal suo concepimento fino al suo termine naturale, tenendo presenti i bisogni della persona nelle diverse fasi evolutive". Il nuovo organismo anche "Promuove e incoraggia le organizzazioni e associazioni che aiutano la donna e la famiglia ad accogliere e custodire il dono della vita, specialmente nel caso di gravidanze difficili, e a prevenire il ricorso all'aborto"[67].

A conclusione del Giubileo della Misericordia, nella Lettera apostolica *Misericordia et misera*, Papa Francesco torna sul tema dell'aborto, affermando che, pur concedendo a tutti i sacerdoti la facoltà di assolvere dal peccato di aborto, ricorda loro con forza che esso "è un grave peccato, perché pone fine a una vita innocente"[68].

Nella sua Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* del 19 marzo 2018, Papa Francesco menziona "le ideologie che mutilano il cuore del Vangelo", dannose anche per coloro che vivono senza fiducia nell'impegno sociale degli altri. Di fronte a questo errore, Santo Padre scrive che "la difesa dell'innocente che non è nato, per esempio, deve essere chiara, ferma e appassionata, perché lì è in gioco la dignità della vita umana, sempre sacra, e lo esige l'amore per ogni persona al di là del suo sviluppo"[69].

Il 10 aprile dello stesso anno, Santo Padre ha firmato il nuovo Statuto del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita, il cui articolo 13 è interamente dedicato al dono della vita. Pertanto, uno dei compiti di questo dicastero romano è che "sostiene e coordina iniziative in favore della procreazione responsabile, come pure per la tutela della vita umana dal suo concepimento fino al suo termine naturale" (§ 1). Oltre a ciò, questo Dicastero "Promuove e incoraggia

---

[65] Cfr. Francesco, Esort. ap. *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), n. 42: *AAS* 4 (aprile 2016) 327: „Verum est rectam coniugum conscientiam, cum in vita transmittenda perquam liberales fuerunt, eosdem dirigere posse ad numerum filiorum generandorum propter causas admodum graves finiendum, sed semper «ob conscientiae dignitatis amorem Ecclesia omnibus viribus Statum cogentem reicit, qui fovet atocium, sterilitatis inductionem, immo vel abortum»".

[66] Cfr. Francesco, Esort. ap. *Amoris laetitia*, n. 179: *AAS* 4 (aprile 2016) 382.

[67] Francesco, Motu proprio *Sedula Mater* (4 giugno 2016), art. 11: *AAS* 9 (2 settembre 2016) 966-967.

[68] Cfr. Francesco, Lett. ap. *Misericordia et misera* (20 novembre 2016), n. 12: *AAS* 12 (2 dicembre 2016) 1319-1320: „Abortum gravissimum esse peccatum, quoniam innocentem vitam exstinguit".

[69] Cfr. Francesco, Esort. ap. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), n. 101.

le organizzazioni e associazioni che aiutano la donna e la famiglia ad accogliere e custodire il dono della vita…, e a prevenire il ricorso all'aborto"[70].

Il 28 maggio 2018, in un discorso alla delegazione della Federazione Internazionale delle Associazioni dei Medici Cattolici, Papa Francesco ha ricordato che "Chiesa è per la vita, e la sua preoccupazione è che nulla sia contro la vita nella realtà di una esistenza concreta, per quanto debole o priva di difese, per quanto non sviluppata o poco avanzata". Inoltre, ha esortato i medici a partecipare alle discussioni sulla legislazione relativa a temi etici sensibili come l'aborto, oltre che alla loro preoccupazione per la difesa della libertà di coscienza[71].

Il 16 giugno 2018, parlando alla delegazione del Forum delle Associazioni Familiari, Papa Francesco si esprime nuovamente contro l'aborto, menzionando le terapie prenatali, il cui scopo è quello di determinare la salute del feto. Se si scopre che è malato, dice il Santo Padre, la prima proposta è quella di eliminarlo. "L'omicidio dei bambini. E per avere una vita tranquilla, si fa fuori un innocente". Ancora più duro è il paragone che il Papa fa con la pratica spartana di gettare i neonati malformati da una rupe o con il regime nazista dicendo che "oggi facciamo lo stesso, ma con guanti bianchi"[72].

E nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit* del 25 marzo 2019, Papa Francesco, scrivendo dei giovani in un mondo in crisi, citando il Papa emerito Benedetto XVI, ricorda "la difficile situazione di adolescenti e giovani che restano incinte e la piaga dell'aborto", dopo di che continua che "non possiamo essere una Chiesa che non piange di fronte a questi drammi dei suoi figli giovani"[73].

8. Conclusione

Questa incursione del magistero pontificio contemporaneo contro l'aborto e in difesa della vita del nascituro non è solo per mostrare quanto siano coraggiosi i papi quando si tratta di difendere il valore della vita fin dal primo momento del concepimento nel seno materno. È la loro missione, ma è anche la nostra missione, la missione di ogni cristiano, perché anche noi siamo discepoli di Gesù, e il comandamento di non uccidere non si riferisce solo alla gerarchia della Chiesa, ma coinvolge tutti noi, dal Romano Pontefice a ogni laico.

---

[70] Francesco, *Statutum Dicasterii pro Laicis, Familia et Vita* (10 aprile 2018), art. 13: *AAS* 6 (1 giugno 2018) 698.

[71] Cfr. Francesco, *Discorso alla Delegazione della Federazione Internazionale delle Associazioni dei Medici Cattolici* (28 maggio2018): *AAS* 6 (1° giugno 2018) aici 738-739.

[72] Cfr. Francesco, *Discorso Alla Delegazione del Forum delle Associazioni Familiari* (16 giugno 2018): *AAS* 7 (6 luglio) 970-971.

[73] Francesco, Esort. ap. *Christus vivit* (25 marzo 2019), n. 74.

SAPIENZA E POTENZA DI DIO IN GREGORIO DI NISSA
Prospettive teologiche e implicazioni spirituali per la vita cristiana

*Teofil CIUCHEŞ, OFMConv.**

Abstract: The Christological titles «Wisdom» and «Power of God» occupy a relevant significance in the theological thought of Gregory of Nyssa. The breadth of his reflections upon these matters ranges from: consideration upon the eternal character of the Divine Properties regarding the unity and equality of the Divine Persons in the Trinity, unto the Christological significance (and implications) of the Divine Attributes in the creative act of Creation. Furthermore, this research will indicate the approach that Gregory proposes in teaching these two aspects for the Christian life. The thread running through this study will allows us to observe that, for the Nyssien-minded, the faithful interpretation of Sacred Scripture is always closely connected with both theological reflection and with the spiritual life.

Keywords: Gregory of Nyssa, Divine Wisdom, Power of God, Trinity, Christ, creation, Christian life

Introduzione

Nel trattato *De perfectione christiana,* Gregorio di Nissa, utilizzando un metodo che risente dell'influsso del procedimento epinoetico di Origene valorizza i nomi di Cristo e per esplicito proposito inizia prendendo in esame congiuntamente i nomi sapienza (σοφία) e potenza (δύναμις)[1]. Il Nisseno attinge all'insegnamento di San Paolo presente in *1 Cor.* 1, 24, secondo cui Cristo è potenza e sapienza di Dio. Nelle opere del nostro autore si nota un ampio impiego dei termini sapienza e potenza[2], di cui qui presentiamo i principali significati che sono correlati con il tema della trattazione. In *De perfetione* la spiegazione di questi due termini è riferita a due funzioni per la vita cristiana: far conoscere i concetti che consentono di venerare il suo nome e condurre il cristiano a mostrare con la propria vita il significato dei due appellativi.

* Assisi (Italia), ricercatore in Teologia e scienze patristiche, e-mail: ciuche_teo@yahoo.com.

[1] Cf. *Perf.* (GNO 8/1, 182, lin. 3 – 183, lin. 19).

[2] Per uno sguardo panoramico su entrambi i termini cf. σοφία, in *Lexicon Gregorianum* VIII, 129-140, mentre per il termine potenza cf. δυναμίς, in *Lexicon Gregorianum* II, 502-538. Per una consultazione di *1 Cor.* 1, 24 nell'opere del Nisseno cf. *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 5: *Basile de Césarée, Grégoire de Naziane, Grégoire de Nysse*, Paris 1991, 346-347.

Per Origene l'appellativo della sapienza è considerato il primo e più importante attributo divino utilizzato nel senso di Principio eterno, per affermare l'ipostasi del Logos (λόγος ... ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφία, τὴν ὑπόστασιν ἔχων)[3] nella Trinità, ma anche il senso di sorgente, per fornire il principio ontologico e le forme a tutti gli esseri creati chiamati a partecipare alla sua stessa Sapienza. Origene, attraverso una cristologia sostanzialmente sapienziale, secondo cui, al di là delle parole, l'essere stesso di Cristo è qualificato come Sapienza[4], intendeva inoltre affermare l'individualità (ἰδιότητα) del Figlio e la sua sostanza circoscritta (οὐσίαν κατὰ περιγραφήν) distinta da quella del Padre[5]. Successivamente, Atanasio, nella sua posizione antiariana, afferma che Cristo è la Sapienza Unigenita e assoluta di Dio, creatrice e artefice di tutte le cose[6] e riguardo a *Prov*. 8, 22 asserisce che tutto è stato creato nella sapienza e che la sapienza creata si riferisce all'impronta presente nelle opere della creazione, diventando poi il fondamento della via della conoscenza, affinché il mondo conosca in essa il Logos artefice e per mezzo di lui il Padre[7]. L'aspetto principale della teologia di Atanasio riguarda Cristo sapienza e potenza del Padre, che si rivela pienamente nell'Incarnazione[8]. Il Verbo incarnato, che si manifesta attraverso il corpo come immagine divina del Padre, con la sua potenza divina restaura la condizione umana e rinnova la creazione[9] in vista della salvezza universale. Con questi due appellativi, ma anche attraverso altri titoli cristologici[10], Atanasio espone quindi la visione cristiana della salvezza che si compie attraverso Cristo[11].

---

[3] Cf. Or., *CIo* 1, 292 (SCh 120 bis, 208-210). Anche in *Prin*. 1, 2, 2 riguardo alla sapienza di Cristo si afferma: «[…] *Unigenitum Filium Sapientiam eius esse substantialiter subsistentem*» (SCh 252, 112, linn. 24-25).

[4] Cf. M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris 1995 (Jésus et Jésus-Christ 64), 255.

[5] Cf. Or., *CIo* 2, 16 (SCh 120 bis, 220); su questo argomento si veda S. E. Waers, *Wisdom Christology and Monarchianism in Origen's* Commentary on John, in *The Greek Orthodox Theological Review* 60 (2015), 103-105.

[6] Cf. Ath., *c. Ar.* 2, 78. Per un approfondimento del termine "sapienza" in Atanasio cf. σοφία, in *Lexicon Athanasianum*, ed. G. Müller, Berlin 1952, 1341-1345.

[7] Cf. Ath., *c. Ar.* 2, 78.

[8] Cf. Ath., *inc.*, 16, 1.

[9] Cf. Ath., *inc.*, 1, 4; 10, 1.

[10] Ad es. in *c. gent.* 46 Atanasio, affermando che il Figlio non è stato creato, ma per mezzo di lui e in vista di lui sono state create tutte le cose, elenca i titoli di Cristo (tra cui anche quello della sapienza) alla stessa maniera di Origene con dei nomi composti con il prefisso "αὐτο-" per indicare che egli è la sapienza in sé, la potenza in sé, la giustizia in sé ecc. (αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ Πατρός ἐστιν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή, καὶ μὴν καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκών) (ed. R.W. Thomson, 130, linn. 56-59).

[11] Cf. C. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990 (Jésus et Jésus-Christ 45), 106.

Anche Basilio nei suoi scritti accorda particolare attenzione e presenta la dimensione universale della sapienza e potenza di Dio. In particolare, nelle *Omelie sull'Esamerone*[12] rileva che tutto è contrassegnato dalla sapienza[13] e la creazione testimonia la potenza divina e vitale dell'Artefice[14]. Per lui la Sapienza divina ed eterna conosce tutto in quanto è creatrice e conservatrice dell'Universo[15]. In linea di continuità con queste acquisizioni anche Gregorio di Nissa ha sviluppato la sua riflessione riguardo al significato teologico e spirituale degli attributi sapienza e potenza di Dio.

1. Sapienza e potenza di Dio nella riflessione teologica di Gregorio di Nissa

Nelle opere di carattere dogmatico di Gregorio si nota un utilizzo maggiore di questi nomi, in modo particolare nell'intreccio con gli altri. Un aspetto fondamentale che emerge dai passaggi in cui egli tratta la teologia dei nomi divini, riguarda l'unità indivisa della natura increata di Dio, eterna e perfetta in ogni qualità e attributo, che si rivela attraverso la relazione e l'uguaglianza delle Persone divine, distinte ciascuna secondo la propria ipostasi[16]. Nella prospettiva dell'unità della sostanza divina e della comunione delle Persone divine all'interno della Trinità, il Nisseno presenta gli attributi assoluti sapienza e potenza, che caratterizzano l'essere eterno e l'unità di agire dell'unico Dio, Padre Figlio e Spirito Santo[17]. Per Origene tutti i beni presenti in Cristo si manifestano attraverso le sue molteplici azioni, da cui gli vengono attribuiti i diversi appellativi (*epinoiai*), e sembra che anche Gregorio riprenda questa idea, utilizzandola però in senso trinitario per indicare che da Dio-Trinità, che è il Bene-in-sé, ogni manifestazione e azione divina, in cui cooperano ugualmente le tre Persone divine, è manifestazione della bontà divina: da tale bontà infinita e dall'amore

[12] Si veda ad es. Bas., *hex*. 1, 3. 7; 3, 7; 4, 6; 6, 1; 7, 5; 8, 8.

[13] Bas., *hex*. 5, 8: πάντα ἔχει τινὰ σοφίαν ἀπόρρετον (SCh 26 bis, 314).

[14] Cf. Bas., *hex*. 3, 4; 8, 1.

[15] Cf. T. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961 (Orientalia Christiana Analecta 162), 26.

[16] Cf. *Or. Cat.* 1-4.

[17] Ad es. in *Ref. Eun.*, 11 Gregorio mette in luce l'essere dall'eternità delle Persone divine con le loro caratteristiche e si esprime così: «fin dall'eternità si osserva che nel Padre è il Figlio che è sapienza e verità e consiglio e forza e conoscenza e intelligenza, e dall'eternità si osserva esistere insieme con lui anche lo Spirito Santo, il quale è spirito di sapienza e di verità e di consiglio e di intelligenza e tutto quanto il resto che il Figlio sia è sia ne porta gli appellativi» ([…] ἐξ ἀϊδίου τῷ πατρὶ τοῦ υἱοῦ ἐνθεωρουμένου, ὅς ἐστι σοφία τε καὶ ἀλήθεια καὶ βουλὴ καὶ ἰσχὺς καὶ γνῶσις καὶ σύνεσις, ἐξ ἀϊδίου καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτῷ συνθεωρεῖται, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα σοφίας τε καὶ ἀληθείας καὶ βουλῆς καὶ συνέσεως καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅσα ὁ υἱός ἐστί τε καὶ ὀνομάζεται [GNO 2, 317, linn.12-17]).

trinitario è stata originata tutta la creazione, con la sapienza e la potenza divina attraverso il Logos-Cristo e l'azione dello Spirito Santo.

Insieme alla caratteristica dell'unità della sapienza e della potenza divina, Gregorio in *Hex.* mette in luce anche la dimensione totalizzante di questi due attributi nell'esistenza di tutto il creato perché Dio, grazie alla sua suprema sapienza e potenza, sa tutte le cose, può tutte le cose: con la sua sapienza conosce ogni realtà e con la sua potenza chiama all'esistenza tutta la creazione compreso l'uomo[18]. In base a *Gen.* 1, 1 egli afferma che "in principio" (ἐν ἀρχῇ) Dio ha creato il cielo e la terra, considerando l'unità e l'immediata efficacia della sapienza e potenza[19], attributi considerati come manifestazione della divinità senza alcuna distinzione tra le tre Persone divine[20]. A tal proposito egli ritiene che «tutte le qualità di Dio si vedono contemporaneamente nel momento della creazione, e cioè la volontà, la sapienza, la potenza e l'esistenza degli esseri»[21]. In accordo con questa interpretazione, che evidenzia il concetto di contemporaneità divina nel creare, Gregorio si ispira anche all'espressione presente nella traduzione di *Gen.* 1, 1 di Aquila ἐν κεφαλαίῳ per indicare che Dio con la sua sapienza e potenza ha creato la creazione nel suo complesso, con le sostanze, le potenzialità e gli elementi costitutivi specifici di ogni cosa[22]. Secondo l'interpretazione presente in *Hex.*, nell'atto creatore primordiale, queste qualità divine si sono

[18] Cf. *Hex.* 6; *Or. Cat.* 21.

[19] Cf. *Hex.* 6.

[20] Cf. H.R. Drobner, *Gregory of Nyssa's Doctrine of the Son as Creator*, in *Athens 2000*, 124.

[21] *Hex.* 5: […] τὰ πάντα τοῦ θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν νοεῖσται, τὸ θέλημα, τὴν σοφίαν, τὴν δύναμιν, τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων (GNO 4/1, 15, linn. 6-8). Questa affermazione mette in rilievo che le qualità divine concorrono insieme in quanto nella natura divina la potenza, la sapienza, la volontà e la conoscenza si identificano e si manifestano nell'atto creatore divino. In questo senso, Dio in base al suo piano divino riguardante le ragioni iniziali (τὰς ἀφορμάς) della creazione, attraverso la sua volontà e la sua potenza conduce per mezzo del Logos all'esistenza tutte le cose e nell'attuare quello che ha pensato con la sua volontà crea l'essere sostanziale (οὐσία) di ogni realtà (cf. Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tübingen 2009 [Studien und Texte zu Antike und Christentum 56], 411-413).

[22] Cf. *Hex.* 6. Per Gregorio simultaneità e complessità sono strettamente connesse e la seconda interpretazione si riferisce alla dimensione globale della creazione, per sottolineare che tutte le caratteristiche provengono dalla prescienza divina e che Dio ha immesso la trasmissione e successione dell'essere nella natura di ogni cosa: «al concorrere della potenza e della sapienza divina nella formazione di ciascuna particella del mondo tenne dietro un'inevitabile concatenazione […]» (τῇ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσις ἑκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου εἱρμός τις ἀναγκαῖος κατά τινα τάξιν ἐπηκολούθησεν […] [GNO 4/1, 18, linn. 13-16]). Tale dimensione globale dell'atto creativo divino riguarda anche l'aspetto dinamico della creazione, che implica lo sviluppo nella storia e la predisposizione delle leggi e del suo ordine interno. Cf. M. Alexandre, *La théorie de l'exégèse dans le* De hominis opificio *et l'*In Hexaemeron, in *Chevetogne 1969*, 96-97; Ead., *L'exégèse de* Gen *1-2a dans l'*In

mostrate in unità procedendo insieme, poiché la sapiente volontà di Dio si era manifestata con la potenza dell'azione e la sua potenza creatrice si era attuata nella sapiente volontà[23]. Il Nisseno si lascia guidare dall'insegnamento di San Paolo, secondo cui Dio ha creato tutte le cose nella sua Sapienza, mettendone in luce la dimensione cosmico-universale. Essa si rivela pienamente in Cristo, mediante il quale a tutta la creazione dona la sussistenza, che significa anche coesione e unità[24]: in quanto tutte le cose provengono da Dio, con la sua sapienza e la sua potenza Egli abbraccia e conosce tutte le cose[25]. Per questo motivo la creazione stessa offre testimonianza del suo Creatore[26] e dalle meraviglie presenti nel creato si riconoscono la sapienza e la potenza divina. A tale riguardo Gregorio si esprime in questo modo: «grazie alla sapienza che appare nell'universo, noi abbiamo pensato che sia sapiente colui che sovrintende al tutto, mentre per mezzo della magnificenza delle meraviglie del mondo noi abbiamo ricevuto la magnificenza della sua potenza»[27]. Nella spiegazione presente in *Perf.* Gregorio invita a contemplare in unità la sapienza e la potenza divina in Cristo a partire dall'esistenza e dalle meraviglie della creazione, che ha avuto origine tramite lui ed esiste in lui. Come in *Hex.*, egli attribuisce alla sapienza la funzione dell'origine di tutte le cose e alla potenza la funzione di portare a compimento. In tal senso egli si esprime in questi termini:

Hexaemeron *de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière*, in *Freckenhorst bei Münster 1972*, 162-163.

[23] Cf. *Hex.* 5.

[24] Cf. A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épitres pauliniennes*, Paris 1966, 78; 208-214.

[25] Cf. *Eun.* 2, 283. In *Eun.* 2, 429 Gregorio afferma che «tutto è abbracciato dalla conoscenza della sua sapienza e niente sfugge alla sua precisa osservazione» ([…] πάντα τῇ γνώσει τῆς σοφίας αὐτοῦ περιείληπται καὶ οὐδὲν ἐκφεύγει τὴν ἀκριβῆ κατανόησιν […] [GNO 1, 352, linn. 1-2]).

[26] In *Eun.* 2, 223 Gregorio si ispira all'insegnamento di San Paolo presente in *Rom.* 1, 20 per dire che «la sua eterna sapienza e la sua divinità sono pensate fin dalla creazione del mondo, per questo motivo tutto il creato e […] prima di tutte le cose l'ornamento presente nei cieli, mediante l'arte che si palesa nella creazione mostra la sapienza del suo artefice» (ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως νοουμένη καθορᾶται, διὰ τοῦτο πᾶσα ἡ κτίσις καὶ πρό γε πάντων, […] ἡ ἐν τοῖς οὐρανοῖς διακόσμησις διὰ τῆς ἐμφαινομένης τοῖς γεγονόσι τέχνης τὴν τοῦ πεποιηκότος σοφίαν ἐνδείκνυται [GNO 1, 290, linn. 17-22]). Anche in seguito in *Eun.* 2, 224, riprendendo la testimonianza di Davide presente in *Ps.* 18, afferma: «[…] i cieli, per mezzo dei quali manifestano la sapienza del loro fattore emettendo, per così dire, una voce persino proclamano, pur senza parlare, la sapienza del loro artefice» ([…] τοὺς οὐρανούς, δι᾽ ὧν τὴν σοφίαν τοῦ πεποιηκότος δεικνύουσιν, μονονουχὶ φωνὴν ἀφιέντας βοᾶν καὶ διακηρύσσειν τοῦ δημιουργοῦ τὴν σοφίαν δίχα φωνῆς [GNO 1, 290, linn. 25-28]).

[27] *Eun.* 2, 476: […] διὰ μὲν τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας σοφὸν εἶναι τὸ τοῦ παντὸς ἐπιστατοῦν ἐνοήσαμεν, διὰ δὲ τῆς τῶν θαυμάτων μεγαλουργίας δυνάμεως ἔμφασιν ἐδεξάμεθα […] (GNO 1, 365, linn. 10-12).

> noi comprendiamo grazie all'unione di questi due termini, cioè la potenza e la sapienza, che non avrebbe potuto esistere le grandi e ineffabili meraviglie del creato, se la sapienza non avesse concepito la loro origine e se la potenza non si fosse accompagnata con la sapienza per condurre a compimento ciò che era stato pensato […][28].

In *Eccl*. Gregorio, facendo riferimento al *Ps*. 103, 24, afferma che Dio ha fatto tutto nella sapienza, creando l'Universo, e prosegue affermando che questa sapienza è Cristo, secondo quanto afferma l'apostolo Paolo in *1 Cor*. 1, 24. Così si esprime il nostro autore:

> La vera sapienza e la volontà altro non sono, secondo il mio giudizio, che la Sapienza concepita prima dell'universo. Questa è la sapienza nella quale Dio ha fatto tutto, come dice il profeta: "Tutto hai fatto nella sapienza"; e questa sapienza è Cristo "potenza e sapienza di Dio" e in essa tutto è stato fatto e ordinato[29].

2. Sapienza e Potenza di Dio: significato cristologico e implicazioni spirituali

Un riferimento esplicito alla sapienza personificata in Cristo, viene presentato da Gregorio a proposito del controverso passo di *Prov*. 8, 22ss di cui, contro l'errore degli ariani che consideravano il Figlio creatura del Padre, offre un'esegesi che si colloca in continuità con quella di Atanasio[30]. In riferimento alle parole della Sapienza «Il Signore mi creò come principio

---

[28] *Perf*.: […] νοούντων ἡμῶν διὰ τῆς τῶν δύο τούτων φωνῶν συζυγίας, τῆς δυνάμεώς τε λέγω καὶ τῆς σοφίας, ὅτι οὐκ ἂν ἦν τὰ μεγάλα ταῦτα καὶ ἄφραστα τῆς κτίσεως θαύματα, μὴ σοφίας μὲν τὴν γένεσιν αὐτῶν ἐπινοούσης, δυνάμεως δὲ τῇ σοφίᾳ παρομαρτούσης πρὸς τὴν τῶν νοηθέντων τελείωσιν […] (GNO 8/1, 182, linn. 11-16).

[29] *Eccl*. 5, 2: ἡ δὲ ὄντως σοφία καὶ ἡ βουλὴ οὐδὲν ἄλλο κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον ἐστὶ πλὴν τῆς τοῦ παντὸς προεπινοουμένης σοφίας. Αὕτη δέ ἐστιν, ἐν ᾗ τὰ πάντα ἐποίησεν ὁ θεός, καθώς φησιν ὁ προφήτης, ὅτι «Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας», «Χριστὸς δὲ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία», ἐν ᾗ τὰ πάντα ἐγένετο καὶ διεκοσμήθη (GNO 5, 355, linn. 11-16). In questo passo si nota una certa affinità con l'interpretazione di Origene (ἐν ἀρχῇ interpretato come ἐν σοφίᾳ e quella di Atanasio presente in *gent*. 46 ([…] ὡς σοφία, καὶ ὡς Λόγος […] ἐνδημιούργει τὸ πᾶν καὶ συνίστη καὶ διεκόσμει· [ed. R. W. Thomson, 46-47, linn. 47-48]) e mostra come Gregorio realizzi una sintesi di tre passi biblici (*Ps*. 103, 24; *Io*. 1,3; *1 Cor*. 1, 24) per mettere in luce l'azione creativa divina che si attua mediante Cristo, Sapienza e Potenza del Padre (su questo aspetto cf. anche R.E. Heine, *Exegesis and Theology in Gregory of Nyssa's Fifth Homily on Ecclesiastes*, in *St Andrews 1990*, 202-205).

[30] In particolare, si osserva come l'interpretazione di *Prov*. 8, 22ss di Gregorio assomigli a quella di Atanasio presente in *c. Ar*. 2, 44-46. Per un approfondimento e un confronto anche con altri Padri si veda M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965 (Verba seniorum 5), 9-87; A. Meredith, *Proverbes, VIII,* 22 *chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse*, in *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly* (*23-25 september 1973*), ed. Ch. Kannengiesser, Paris 1974 (Théologie historique 27), 349-357.

delle sue vie per le sue opere, prima dell'eternità mi stabilì in principio…», Gregorio dichiara che queste non possano essere applicate alla Sapienza di Dio, in quanto il Padre non può avere in sé una sapienza venutagli dall'esterno. Il Figlio, invece, che è nel seno del Padre «essendo la pienezza di ogni cosa buona (παντὸς ἀγαθοῦ πλήρωμα ὤν)[31] […] è pensato esistente nell'eternità della natura divina del Padre, è sempre in lui, in quanto è potenza e vita e verità e luce e sapienza e le altre realtà analoghe»[32]. Il Nisseno ritiene che il v. 22 contenga un significato spirituale riferito all'economia salvifica e spiega ciò con l'aiuto di *Prov*. 9, 1 «la Sapienza edificò per sé la sua dimora» che riguarda la carne verginale di Maria e si deve intendere come testimonianza profetica di Salomone, che accenna «all'edificazione della carne del Signore» (τὸν οἶκον τὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου κατασκευὴν)[33], cioè all'Incarnazione, come realtà resa unica perché costituita da entrambe le cose, la casa e la Sapienza che costruì per sé la casa, ossia quella che proviene «dall'elemento umano e dalla natura divina congiuntasi all'uomo» (ἔκ τε τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ ἐκ τῆς ἀνακραθείσης τῷ ἀνθρώπῳ θεότητος)[34]. Gregorio sostiene quindi che in Cristo si manifesti la Sapienza eterna operatrice nella creazione, per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose, che poi nell'Incarnazione partecipa della natura umana in vista dell'economia della salvezza[35], diventando via recente e vivente per gli uomini[36]: la vera Sapienza incarnata mostra nel Figlio di Dio l'Uomo nuovo, che si è fatto egli stesso via nuova, venuto a rinnovare l'umanità intera e ad istaurare la nuova creazione[37]. L'autore offre anche un'interpretazione allegorica che si riferisce alla generazione mistica della Sapienza di Cristo nei credenti, come inizio delle vie che conducono alle virtù[38]. Questo tipo di esegesi morale è anche alla base

[31] *Eun*. 3/1, 49 (GNO 2, 20, lin. 25).

[32] *Eun*. 3/1, 49: […] ὁ ἐν τῇ ἀϊδιότητι τῆς πατρικῆς θεότητος εἶναι νοούμενος ἀεὶ ἐν αὐτῷ ἐστι, δύναμις ὢν καὶ ζωὴ καὶ ἀλήθεια καὶ φῶς καὶ σοφία καὶ τὰ τοιαῦτα (GNO 2, 21, linn. 2-5). Anche in *Ref. Eun.*, 26 Gregorio sostiene l'unità profonda del Padre e del Figlio che si esprime anche attraverso la manifestazione comune degli attributi divini: «Il Padre non è e non è detto separato dal Figlio, né certamente colui che è potente è separato dalla potenza e colui che è sapiente è separato dalla sapienza: Cristo, infatti è potenza di Dio e sapienza di Dio» (χωρὶς γὰρ υἱοῦ πατὴρ οὔτε ἔστιν οὔτε λέγεται οὔτε μὴν χωρὶς δυνάμεως ὁ δυνατὸς οὔτε χωρὶς σοφίας ὁ σοφός· Χριστὸς γὰρ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία· [GNO 2, 322, linn. 13-16]).

[33] *Eun*. 3/1, 44 (GNO 2, 19, lin. 5).

[34] *Eun*. 3/1, 45 (GNO 2, 19, linn. 11-12).

[35] Cf. G.A. Nigro, *Sapienza divina e sapienza umana nei Padri Cappadoci*, in Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 66, 61.

[36] Cf. *Eun*. 3/1, 51.

[37] Cf. *Eun*. 3/1, 52-53; cf. anche W.E. Helleman, *Gregory's Sophia: 'Christ, the Wisdom of God'*, in Studia Patristica 41 (2006), 348.

[38] Cf. *Eun*. 3/1, 55-63. Riguardo a questa interpretazione, secondo M. J. van Parys, Gregorio si ricollega alla lettura di Marcello di Ancira e di Atanasio di Alessandria (cf. M.J. van Parys,

dell'impianto di *Perf.* dove ai nomi cristologici corrisponde la virtù che diventa il mezzo per conformarsi a Cristo. Nel presentare l'appellativo di «sapienza», egli considera prima di tutto l'unità tra il Padre e il Figlio e poi la sua manifestazione nella creazione e nell'economia salvifica.

Anche quando spiega l'appellativo di "potenza", il Nisseno afferma l'unità della natura e la comunione delle Persone divine: «il Padre fa tutte le cose per mezzo del Figlio e l'Unigenito compie per proprio mezzo tutte le cose in quanto è la potenza del Padre»[39]. Confutando gli errori dottrinali di Eunomio, il quale riteneva il Figlio creato e di natura diversa rispetto al Padre, sulla base di *Io*. 10, 30 egli afferma l'unità del Padre e del Figlio e l'unicità della natura divina[40]: dalla potenza come attributo della divinità si comprende anche l'unità inseparabile della Trinità immanente. Egli considera inoltre il Padre e il Figlio inseparabili nella sapienza e nella potenza, qualità presenti unitamente nell'uno e nell'altro, affermazione questa che assume come base scritturistica *Io*. 14, 10. Il Nisseno caratterizza così il modo di essere del Padre e del Figlio: «colui che è nel Padre è evidente nel Padre con tutta la sua potenza e colui che possiede il Padre racchiude in sé tutta la signoria e la potenza del Padre»[41]. Egli afferma che le Persone divine agiscono unitamente con la potenza divina nella creazione, in quanto il Padre fa tutto per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, e a tal proposito dichiara che «[…] fonte della potenza è il Padre, e la Potenza del Padre è il Figlio e spirito della potenza è lo Spirito Santo […]»[42]. Ogni azione è quindi comune alle tre Persone, in quanto la potenza divina è inseparabile, prende inizio dal Padre procede attraverso il Figlio e si perfeziona nello Spirito (ἐκ πατρὸς ἀρχομένην καὶ δι᾽ υἱοῦ προϊοῦσαν καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ τελειουμένην)[43]: l'azione non è ricondotta a quello che fa una sola persona, ma al modo di agire[44] e di operare delle tre Persone divine in unità con una sola potenza. Poiché

Exégèse et théologie dans les livres contre Eunome de Grégoire de Nysse: textes scripturaires controversés et élaboration théologique, in *Chevetogne 1969*, 184; Id., *Exégèse et théologie trinitaire: Prov 8,22 chez les Pères cappadociens*, in *Irénikon* 43 (1970), 374-375).

[39] *Eun*. 3/5, 47: ὅ πατὴρ διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα ποιεῖ ὅ τε μονογενὴς δύναμις ὤν τοῦ πατρὸς ἐν ἑαυτῷ τὸ πᾶν κατεργάζεται (GNO 2, 177, linn. 21-23).

[40] Cf. *Ref. Eun.*, 21; 28.

[41] *Ref. Eun.*, 45: ὅ τε γὰρ ἐν τῷ πατρὶ ὢν μετὰ πάσης δηλαδὴ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεώς ἐστιν ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα ἔχων πᾶσαν ἐμπεριέχει τὴν πατρικὴν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν (GNO 2, 330, linn. 21-24). Sulla stessa linea teologica di Atanasio, anche Gregorio identifica Cristo con la Potenza di Dio per dimostrare la co-eternità e la relazione divina del Figlio con il Padre e quindi anche la loro unità di agire. Per uno studio approfondito sull'attributo della Potenza divina in prospettiva trinitaria e cristologica si veda M.R. Barnes, *The Power of God*. Δύναμις *in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington D.C. 2001, 290ss.

[42] *Maced.* (GNO 3/1, 100, linn. 1-3).

[43] *Maced.* (GNO 3/1, 100, linn. 9-11).

[44] Cf. C. Moreschini, *Introduzione*, in *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche*, 179.

Dio nella sua natura increata è infinito e libero da ogni determinazione, la potenza divina possiede il concetto dell'essere in senso proprio al massimo grado[45] ed è universale in quanto crea, abbraccia e tiene insieme tutte le cose nell'esistenza[46]. L'onnipotenza divina, nella sua dimensione trinitaria, si riconosce dalla molteplicità delle attività (ἐνέργειαι) di Dio e, considerando le varie operazioni della potenza suprema (τὰς ποικίλας τῆς ὑπερκειμένης δυνάμεως ἐνεργείας)[47], si applicano diverse definizioni[48] che si ricavano dall'effetto dell'attività divina[49]. Riguardo all'unità di potenza e di azione Gregorio afferma: «l'operazione della potenza ci riconduce a colui al quale appartiene la potenza. Poiché, dunque, il Figlio è la potenza del Padre, tutte le opere del Figlio sono opere del Padre»[50]. Nella storia della salvezza, l'unità della potenza divina si rivela attraverso Cristo come ζωοποιὸς δύναμις[51] sia nell'Incarnazione, quando per amore degli uomini si abbassò fino alla condizione umana[52], sia nel mistero della Redenzione, quando attraverso la croce, la morte[53] e la risurrezione diede con la sua potenza inizio alla risurrezione della natura umana, facendo risorgere con sé l'uomo nella sua interezza e aprendo il passaggio alla vita immortale[54].

---

[45] Cf. *Eun.* 1, 375.

[46] Cf. *Ref. Eun.*, 126.

[47] *Abl.* (GNO 3/1, 44, linn. 7-8).

[48] Ad esempio, Gregorio in *Ref. Eun.* 124 spiega che tutti gli appellativi divini sono espressione delle operazioni divine e dell'amore di Dio per gli uomini. In tal senso afferma: «[…] Dio è detto dalle Scritture "misericordioso e di molta compassione, veritiero, buono, Signore, medico, pastore, via, pane, fonte, re, creatore, artefice, difensore, colui che è tutto in tutti", queste e analoghe parole manifestano le operazioni compiute nel creato ad opera dell'amore di Dio per gli uomini» (λέγηται παρὰ τῶν γραφῶν οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων πολυέλεος ἀληθινὸς χρηστὸς κύριος ἰατρὸς ποιμὴν ὁδὸς ἄρτος πηγὴ βασιλεὺς κτίστης δημιουργὸς ὑπερασπιστής, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων, ὁ ἐν πᾶσι τὰ πάντα, ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἐν τῇ κτίσει παρὰ τῆς θείας φιλανθρωπίας ἐνεργουμένων περιέχει τὴν ἔμφασιν [GNO 2, 365, linn. 15-20]). Per un altro esempio in cui il Nisseno offre diversi nomi che indicano le operazioni della potenza divina cf. *Vit. Moys.* 2, 177.

[49] L'attività divina dipende ontologicamente dall'essere divino, che è sempre in atto ed è un modo in cui il Dio-Trinità si manifesta in vista del compimento degli atti esterni. L'essenza divina resta inconoscibile ma le operazioni divine permettono di intravedere un sublime fondamento ontologico di Dio, che realizza le attività secondo la sua volontà divina (cf. T.Th. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Though*, New York 2012 [Oxford Early Christian Studies], 91-92). Per un approfondimento sul rapporto tra φύσις, δύναμις e ἐνέργεια cf. anche L. Karfíková, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, in *Tübingen 2008*, 149-157.

[50] *Eun.* 3/4, 34: ἡ γὰρ τῆς δυνάμεως ἐνέργεια εἰς τὸν οὗ ἐστιν ἡ δύναμις τὴν ἀναφορὰν ἔχει. ἐπεὶ οὖν δύναμις τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, πάντα τὰ ἔργα τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός ἐστιν ἔργα (GNO 2, 147, linn. 11-14).

[51] Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904, 209-211.

[52] Cf. *Eun.* 2, 417-418.

[53] Cf. *Eun.* 3/3, 39-40; 51.

[54] Cf. *Or. Cat.* 32; *Trid. Spat.* 13; *Ref. Eun.* 19.

Nell'interpretazione spirituale presente in *Perf.,* egli propone il significato di questi due appellativi cristologici, invitando a cogliere il loro senso a partire da quanto viene percepito e si conosce dalla grandezza e dalle meraviglie della creazione:

> quando consideriamo la grandezza della struttura di ciò che esiste, tramite ciò che cogliamo, riconosciamo la sua ineffabile potenza e quando riflettiamo sul modo in cui le cose che prima non esistevano sono state condotte all'origine, dato che la molteplice natura degli esseri è stata realizzata da un cenno divino, allora adoriamo l'incomprensibile sapienza di colui che ha concepito tutto questo e i pensieri di questa sapienza sono cose concrete[55].

Da questa considerazione generale il Nisseno orienta la spiegazione dei due nomi indicando il significato per la vita cristiana e mostra la loro importanza nel processo di conformazione del cristiano a Cristo. In modo particolare egli si ispira a *Eph*. 3, 16 per mettere in luce che chi invoca il nome di potenza di Cristo viene dominato interiormente dalla forza dello Spirito e si rafforza contro il peccato, mentre per l'appellativo di sapienza attinge a *Prov*. 2, 3-5, considerando che chi invoca la Sapienza del Signore diventa egli stesso sapiente[56]. Inoltre, alla contemplazione degli appellativi di Cristo, Sapienza e Potenza divina, Gregorio si ispira per considerare la sapienza cristiana come dimensione costitutiva della vita spirituale, in quanto la sapienza è inseparabile dalla scelta del bene, che implica anche l'aspetto pratico della purificazione interiore e della vita secondo virtù. Egli realizza una sintesi di questi due appellativi, mettendo insieme il loro significato ed indicando il rapporto stretto tra esegesi, teologia e vita cristiana.

Conclusioni

Lo studio degli attributi divini sapienza e potenza di Dio nell'esegesi dogmatica e nella spiegazione spirituale di Gregorio di Nissa ha permesso di mettere in evidenza l'importanza del significato teologico degli appellativi impiegati a più livelli di interpretazione. Come si è potuto osservare il Nisseno ha valorizzato i diversi passi scritturistici riferiti alla sapienza e alla potenza divina per difendere il dogma trinitario e le proprietà eterne e perfette della natura divina. Grazie alla sua capacità speculativa egli ha esplorato la manifestazione e la funzione universale della sapienza e della

---

[55] *Perf.*: ὅταν μὲν πρὸς τὸ μέγεθος τῆς τῶν ὄντων συστάσεως ἀποβλέψωμεν, τὴν ἄφραστον αὐτοῦ δύναμιν διὰ τῶν καταλαμβανομένων νοήσωμεν, ὅταν δὲ λογισώμεθα πῶς τὰ μὴ ὄντα παρῆλθεν εἰς γένεσιν, τῆς πολυειδοῦς ἐν τοῖς οὖσι φύσεως διὰ θείου νεύματος οὐσιωθείσης, τότε τὴν ἀκατάληπτον σοφίαν τοῦ ταῦτα νοήσαντος προσκυνήσωμεν, ἧς πράγματά ἐστι τὰ νοήματα (GNO 8/1, 182, lin. 20 – 183, lin. 4).

[56] Cf. *Perf.* (GNO 8/1, 183, linn. 10-12).

potenza divina come anche la loro impronta impressa nella creazione. Centrale risulta l'impiego di tali attributi in riferimento a Cristo che ne rivela pienamente il significato teologico e le relazioni divine della Trinità. Inoltre, il contributo rilevante di Gregorio è quello di aver messo in relazione la il significato teologico della sapienza e della potenza divina con la dimensione morale e spirituale della vita cristiana. In tal senso, la riflessione profonda di Gregorio riguardo ai due attributi divini assume un carattere unitivo e apre nuove prospettive di comprensione offrendo nuove possibilità di esplorazione per una teologica spirituale di tipo sapienziale attuabile nella prassi, nel modo di vivere e nella cultura cristiana.

Bibliografia selettiva

Alexandre M., *La théorie de l'exégèse dans le* De hominis opificio *et l'*In Hexaemeron, in Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969), ed. M. Harl, Leiden 1971.

———, *L'exégèse de* Gen *1-2a dans l'*In Hexaemeron *de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière*, in *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, (Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972)*, ed. H. Dorrie – M. Altenburger – U. Schramm, Leiden 1976.

Barnes M.R., *The Power of God.* Δύναμις *in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington D.C. 2001.

Drobner H. R., *Gregory of Nyssa's Doctrine of the Son as Creator*, in Ὁ Ἰησοῦς Χριστός εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ θ΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθῆναι 7-12 Σεπτεμβρίου 2000), ed. E.D. Moutsoulas, Athena 2005.

Fédou M., *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris 1995 (Jésus et Jésus-Christ 64).

Feuillet A., *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épitres pauliniennes*, Paris 1966.

Helleman W.E., *Gregory's Sophia: 'Christ, the Wisdom of God'*, in *Studia Patristica* 41 (2006).

Heine R.E., *Exegesis and Theology in Gregory of Nyssa's Fifth Homily on Ecclesiastes*, in *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, ed. S. G. Hall, Berlin – New York 1993.

Holl K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904.

Kannengiesser C., *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990 (Jésus et Jésus-Christ 45).

Karfíková L., *Ad Ablabium*, quod non sint tres dei, in *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th*

International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008), edd. V. H. Drecoll – M. Berghaus, Leiden – Boston 2011 (Supplements to Vigiliae Christianae 106).

Köckert Ch., *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56).

Meredith A., *Proverbes, VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse*, in *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly* (*23-25 september* 1973), ed. Ch. Kannengiesser, Paris 1974 (Théologie historique 27).

Nigro G. A., *Sapienza divina e sapienza umana nei Padri Cappadoci*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 66.

van Parys M.J., *Exégèse et théologie dans les livres contre Eunome de Grégoire de Nysse: textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969), ed. M. Harl, Leiden 1971.

———, *Exégèse et théologie trinitaire: Prov 8,22 chez les Pères cappadociens*, in *Irénikon* 43 (1970).

Simonetti M., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965 (Verba seniorum 5).

Špidlík T., *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961 (Orientalia Christiana Analecta 162).

Tollefsen T.Th., *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, New York 2012 (Oxford Early Christian Studies).

Waers S.E., *Wisdom Christology and Monarchianism in Origen's* Commentary on John, in *The Greek Orthodox Theological Review* 60 (2015).

LA BEATA PAOLINA MARIA JARICOT (1799-1862) ED I CATTOLICI DELLA MOLDAVIA

*Fabian DOBOŞ**

Abstract: This Article deals with Pauline-Marie Jaricot. A nineteenth-century French Christian who contributed significantly to the building of the Universal Church through the history of man. She lived her faith in an exemplary manner. It is she who founded the Association "Propagation de la Foi". The founding of this association marks today 200 years of existence. It was meant to support, both spiritual and financial, the evangelization missions of the Church. Pauline-Marie Jaricot was born in Lyon in 1799, and the years that followed have increased her life of faith through various experiences, both in spirit and missionary zeal. Her efforts for missions were not isolated but increased.
Thus, in 1822 the Association "Propagation de la Foi" appears. The actions of this association support a missionary spirituality, material solidarity, and an international network. Among its beneficiaries, throughout history, was the Roman-Catholic Diocese of Iasi. The Catholics of Moldova have started to be supported since the nineteenth century.

Keywords: Blessed Pauline-Marie Jaricot; The Association *Propagation de la Foi*; Pope Gregory XVI; Lyon; Rome; „De Propaganda Fide" Congregation; Moldova; Diocese of Iasi; Mons. Nicolae Iosif Camilli; Mons. Dominic Jaquet

Introduzione

Paolina Maria Jaricot rappresenta una delle più forti personalità della Chiesa nel secolo XIX°. Una giovane francese che ha capito, fin dalla sua giovinezza, l'importanza delle Missioni. Nata a Lione, alla fine della Rivoluzione francese, durante la quale i cattolici (sacerdoti, religiosi e laici) furono duramente perseguitati, Paolina ha contribuito significativamente alla rinascita della vita religiosa in Francia.

L'antico principio benedettino "ora et labora", è perfettamente confermato nella vita e nell'opera della beata Paolina, che mentre pregava incessantemente per tutti i missionari, si impegnava da vicino nella raccolta di fondi, che erano poi mandati nelle più povere e lontane missioni della terra.

I motivi che mi hanno portato a scrivere questo sintetico studio sono due: la riscoperta della vita di santità che Paolina Maria Jaricot ha avuto in mezzo ai fratelli più poveri, fondando l'Associazione *Propagation de la Foi*

* Università „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, Facoltà di Teologia Romano'Catolica; email: fabiandobos@gmail.com.

per venire incontro ai bisogni dei missionari e l'aiuto spirituale e finanziario che i cattolici della Moldavia hanno ricevuto dalla suddetta associazione.

Paolina credeva con tutto il cuore che la Chiesa o è missionaria oppure non è Chiesa. Quindi, le prossime pagine devono essere lette con la convinzione che il missionarismo rappresenta il DNA della Chiesa, mentre le Missioni della stessa hanno in cielo un forte angelo custode: la beata Paolina Maria Jaricot.

1. Breve biografia della beata Paolina Maria Jaricot

Paolina Maria Jaricot nasce il 22 luglio 1799 a Lione, dove vive un'infanzia felice, in una famiglia agiata[1]. Fin da bambina gode dell'abbondanza di soldi, si gloria della sua bellezza, dei suoi gioielli, ma soprattutto dei suoi preziosi vestiti, che la fanno diventare la reginetta di numerosi incontri mondani.

Da adolescente, doveva fare i conti con il suo carattere forte, che spesso la faceva andare in collera. Proprio in questo tempo della sua vita, Paolina ha provato un periodo di dolorosa sofferenza, in seguito ad un brutto incidente in casa: una caduta da uno sgabello. Ebbe alcune ferite, ma soprattutto le conseguenze di quell'incidente la portarono ad una lunga e penosa depressione[2]. I medici non vedevano alcun miglioramento, nonostante le cure. Per di più, nel corso della malattia, morì uno dei suoi amati fratelli e anche sua madre. È proprio in questo periodo di sofferenza che Paolina incominciò a sperimentare la vicinanza profonda di Dio.

A 17 anni una predica sulle vanità delle cose di questo mondo del viceparroco della sua parrocchia (don Giovanni Würtz) la scosse e Paolina comprese la grandezza dell'amore di Dio e l'effimero di questo mondo. Ha sperimentato la nullità delle sue mondane aspirazioni: una deludente e infinita vanità che decise di abbandonare una volta per tutte. Questo è stato il momento della sua conversione totale e definitiva.

La notte di Natale del 1816, Paolina fa voto di castità e scopre nella devozione alla Santissima Eucaristia e nella riparazione delle offese recate al Sacro Cuore di Gesù le motivazioni per la sua vita spirituale. Attorno a lei

[1] I genitori di Paolina hanno preferito battezzarla a casa. Il sacramento fu amministrato da un sacerdote refrattario, cioè uno che rifiutò di firmare la *Costituzione civile del clero*, imposta dalla Rivoluzione francese il 12 luglio 1790. La famiglia Jaricot aveva preso questa decisione in quanto il sacerdote della loro parrocchia ("San Nicezio di Lione") era uno che aveva firmato la suddetta costituzione (cf. Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, Roma 1937, 5).

[2] Nel mese di ottobre dell'anno 1814, Paolina, lavorando in casa, salì su un alto sgabello dal quale cadde, ferendosi gravemente (Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, 14).

si radunano le ragazze lavoratrici delle fabbriche di suo padre in un' Associazione spirituale semplicemente detta delle "Riparatrici". Allo stesso tempo, cerca di identificare e conoscere meglio i problemi che i sacerdoti incontrano nelle missioni, con l'unico scopo di sostenerli[3].

Nel 1818, sulla linea suggerita da un libretto del MEP ("Missions Etrangères de Paris"), questo gruppo assume anche la dimensione di preghiera e di animazione missionaria, con l'offerta facoltativa settimanale di un soldo "al fine di cooperare all'espansione del Vangelo". Per Paolina questo rappresenta l'orientamento di tutto il suo essere verso la Missione.

Stimolata anche dall'esempio di un suo fratello, Philéas[4], deciso a farsi missionario, ella combina perfettamente lo slancio spirituale con la concretezza dell'azione.

Nella sua mente si delinea il modo più semplice ed efficace per pregare ed aiutare i missionari: quelli che pregano assieme per le Missioni, assieme anche le aiutano. Nasce così un'azione di gruppo con 10 persone, ognuna delle quali si impegna a trovare altre dieci persone che pregano e donano settimanalmente un soldo per le Missioni.

L'idea infiamma i cuori di tutti ed il progetto si estende rapidamente: il 20 ottobre 1820 vi sono già più di 500 iscritti a quella che si chiamerà l'Associazione "Propagazione della Fede", che ha la sua fondazione ufficiale il 3 maggio 1822[5]. Questo istituto giocherà un ruolo fondamentale nello sviluppo del movimento missionario del XIX° secolo. Alla fine di questo secolo, l'Opera sarà presente in tutti i paesi della cristianità[6].

Nel 1826 l'Opera si espande in Europa, inizia i suoi *Annales* che riportano le lettere dei missionari e mantiene un rapporto stretto con la Congregazione romana "De Propaganda Fide"[7]. Nello stesso anno, la beata Paolina diede inizio anche all'Associazione "Rosario vivente"[8] e, nel 1831,

---

[3] Cfr. http://www.fides.org/it/list/paulinejaricot [accesso il 16.02. 2022].

[4] Questi aveva già capito, molto prima del Concilio Vaticano II, che qualsiasi missionario "va incontro al futuro come fratello universale perche forte è l'unità d'amore che lo lega a Dio e ai fratelli: è questa la scoperta che egli fa continuamente ponendosi in dimensione cristologica. Per il missionario, Gesù in persona è il criterio sul quale si commisura tutto il suo essere e il suo agire tra altre genti" (Cecilia Giacovelli, *La spiritualità missionaria*, "Sped.Im", Roma 1993, 93).

[5] Horst Rzepkowski, *Lessico di missiologia. Storia – Teologia – Etnologia*, Città del Vaticano 2000, 350.

[6] Cfr. https://www.edizionisanpaolo.it/autore/pauline-jaricot.aspx [accesso il 15.02.2022].

[7] https://www.ppoomm.va/it/chi-siamo/le-4-opere-missionarie/popf/fondatrice-pontificia-opera-propagazione-fede.html [accesso il 14 febbraio 2022].

[8] Cecilia Giacovelli, *La donna delle due lampade. Biografia di Paolina Maria Jaricot*, Trullo, Roma 1999, 269; Paolina "chiede a 15 persone di pregare ogni giorno, per un mese, un solo mistero del Rosario (dei 15 allora contemplati) ponendo particolare attenzione alla contemplazione del Mistero enunciato – il cui riferimento è sempre biblico – prima di pregare

alle "Figlie di Maria", persone consacrate senza abito religioso, interamente dedite alle opere di diffusione della fede[9].

Nel 1835 Paolina, gravemente malata, andò a Roma, dove fu ospitata nella casa delle suore del Sacro Cuore di Gesù, presso Trinità dei Monti. Qui ricevette la visita del Papa Gregorio XVI° (1831-1846), il quale fu uno dei testimoni della sua guarigione, avvenuta in seguito al miracolo di Mugnano del Cardinale (Avellino – Campania), un miracolo attribuito a Santa Filomena di Roma, martire del quarto secolo[10]. In seguito a questo evento, Filomena fu dichiarata santa, nell'anno 1837[11].

Gli ultimi anni di Paolina furono penosi: abbandonata da tutti, trova rifugio solo in Dio, e le è di sostegno e guida il curato d'Ars, San Giovanni Maria Vianney, il quale, volendo contribuire a raccogliere oboli per salvarla dai detrattori, affermò dal pulpito: "Ah, fratelli miei, conosco anch'io una persona che accetta bene le croci e croci molto pesanti e che le porta con tanto amore. E' la signorina Jaricot"[12].

Pur essendo da tutti rispettata, si è iscritta sulla lista dei poveri della città di Lione e quindi muore in miseria, il 9 gennaio 1862[13].

Il cuore della beata Paolina si trova nella cappella San Francesco Saverio della chiesa San Policarpo di Lione, dove si può leggere la seguente iscrizione: "Qui riposa il cuore di Paolina Jaricot, la fondatrice dell'Opera *Propagation de la Foi* e del Rosario vivente e martire della carità in favore degli operai"[14].

> Nel 1922, a un secolo dalla sua fondazione, l'Opera della Propagazione della Fede ispirata a Paolina fu elevata dal papa Pio XI° al rango di opera pontificia e la sua sede fu trasferita a Roma. Nel 1926, lo stesso papa rese omaggio al genio missionario di Paolina e introdusse la sua causa di beatificazione. Nello stesso anno, per la prima volta l'intera Chiesa fu chiamata a celebrare la Giornata Missionaria Mondiale, stabilita per la penultima domenica di ottobre[15].

---

il Padre nostro, le 10 Ave Maria e il Gloria. Nel mese successivo il Mistero cambia" (http://www.missioneegrazia.it/rosario-vivente/come-pregare-il-rosario-vivente/ – acceso il 23 marzo 2022).

[9] http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/paolina-maria-jaricot.html [accesso il 15.02.2022].

[10] Paolina arrivò a Mugnano una sera prima della festa di Filomena. Il giorno dopo, l'11 agosto 1835, partecipò alla santa Messa in onore di Filomena, e dopo aver ricevuto la comunione svenne, cosicché la gente la credeva morta. Invece, si riprese subito e chiese di andare sulla tomba di Filomena e là fu completamente guarita (https://it.cathopedia.org/wiki/Pauline_Marie_Jaricot [accesso il 21 ottobre 2021]).

[11] http://www.santiebeati.it/dettaglio/65825 [accesso il 15 ottobre 2021]; cf. Cecilia Giacovelli, *La donna delle due lampade. Biografia di Paolina Maria Jaricot*, 161-164; cf. Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, 92.

[12] Cecilia Giacovelli, *La donna delle due lampade. Biografia di Paolina Maria Jaricot*, 246.

[13] https://www.edizionisanpaolo.it/autore/pauline-jaricot.aspx [accesso il 15 febbraio 2022].

[14] Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, 163, 174-175.

[15] http://paulinejaricot.opm-france.org/une-ame-de-feu/?lang=it [accesso il 15 marzo 2022].

Il 25 febbraio 1963 venne dichiarata venerabile da San Giovanni XXIII°.

Per la beatificazione di Paolina Maria Jaricot, la Postulazione della Causa ha presentato all'esame della Congregazione l'asserita guarigione miracolosa, attribuita alla sua intercessione, di una bambina affetta da "coma da anossia cerebrale prolungata per ostruzione delle alte vie respiratorie da corpo estraneo alimentare, arresto cardio-respiratorio". L'evento accadde nel 2012 a Nizza (Francia). La piccola venne ricoverata in stato di coma vegetativo. Fu comunicato ai genitori che, qualora fosse sopravvissuta, possibilità alquanto remota, non avrebbe potuto più parlare né camminare. Poi fu trasferita a casa.

L'iniziativa di invocare Paolina Maria Jaricot fu presa dalla madre di una compagna di scuola della bambina, devota della venerabile serva di Dio ed appartenente al gruppo del "Rosario vivente". Ella era presente al momento dell'incidente e, sin da subito, invocò la venerabile Jaricot, chiedendo la sua intercessione per la guarigione della bambina. Altre persone furono invitate ad unirsi alle preghiere. Il padre della piccola, non credente, dopo l'evento, iniziò un cammino di preparazione per ricevere il battesimo[16].

Paolina Maria Jaricot è stata beatificata il 22 maggio 2022, a Lione, durante una celebrazione eucaristica presieduta dal cardinale Luigi Antonio Tagle, prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli[17].

2. La fondazione dell'Associazione della *Propagation de la Foi*

Venuta a conoscenza della critica situazione nella quale si trovavano molte missioni sparse per il mondo, Paolina decise di entrare in contatto con i missionari, far conoscere le loro necessità e sostenerli attraverso la preghiera e l'aiuto materiale. Mossa dallo spirito missionario, già nel 1817, organizzò le prime raccolte per le missioni[18]. Visto il gran successo di questa iniziativa, essendo sostenuta da centinaia di ragazze che lavoravano in diverse fabbriche, Paolina lanciò l'idea di un'offerta settimanale[19]. Si può dire che ha inventato la prima rete sociale missionaria. Organizzati in gruppi da dieci, cento e mille, i donatori si incontravano per offrire personalmente il proprio denaro e scambiarsi notizie sulle missioni e i missionari.

Nel 1819, per avere una più grande efficacia nell'organizzare le raccolte, Paolina inventò lo stratagemma dei gruppi da 10, 100 e 1000 persone. La

[16] http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/paolina-maria-jaricot.html [accesso il 15 febbraio 2022].

[17] Cfr. https://www.facebook.com/diocesedelyon/photos/a.108576475896048/4574126669340984/ [accesso il 12 febbraio 2022].

[18] Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, 37-38.

[19] Cf. Cecilia Giacovelli, *La donna delle due lampade. Biografia di Paolina Maria Jaricot*, 131.

prima raccolta contò 87 franchi, la seconda 300 e la terza 1800 franchi. Dopo quasi undici mesi dall'avvio di questa iniziativa, il fratello di Paolina, Philéas, ha donato, il 20 ottobre 1820, all'Istituto per le Missioni Estere di Parigi, una somma di 1.439,35 franchi[20]. I sacerdoti che ricevevano questi aiuti inviavano diverse lettere di ringraziamento a Parigi, e da qui il fratello di Paolina le mandava a Lione, e lei le leggeva ai benefattori che sostenevano le missioni. Queste lettere sono la base delle future *Annales* dell'Associazione *Propagation de la Foi*[21].

Questo metodo di sostenere le missioni di tutto il mondo "si istituzionalizzò con la creazione dell'Opera della Propagazione della Fede nel 1822, che molto rapidamente si espanse in tutta la Francia, in Europa e poi nel mondo intero"[22]. Infatti, il 3 maggio 1822, Paolina, insieme ad alcuni sacerdoti e laici, fondò a Lione l'Associazione *Propagation de la Foi*. Durante questa riunione furono stabiliti i capisaldi del progetto: il nome dell'opera; gli aiuti dovevano essere inviati a tutte le missioni del mondo; il patrono – san Francesco Saverio; le feste annuali – 3 maggio e 3 dicembre; i membri della suddetta associazione dovevano pregare ogni giorno *Pater noster*, *Ave Maria* e una invocazione a San Francesco Saverio; la pubblicazione periodica delle *Annales*[23]. Subito tantissime persone si sono interessate a questa opera. Già dal 1821, la nuova opera contava 2.000 membri[24].

Ancora oggi, dopo 200 anni, la missione dell'Associazione *Propagation de la Foi* è la stessa:

L'Opera di Propagazione della Fede mira ad aprire il cuore di ogni credente al vasto orizzonte missionario attraverso il sostegno spirituale e materiale per l'annuncio del Regno di Dio.

Attraverso un impegno costante ed energico di formazione e animazione missionaria, promuove:

– spiritualità missionaria che, attraverso la preghiera e il sacrificio, contribuisce a riaccendere l'ardore missionario delle comunità cristiane e dei fedeli, con la meditazione della Parola di Dio, l'Adorazione Eucaristica e il Rosario Missionario;

---

[20] Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, 41-45.

[21] *Ibidem*, 49.

[22] http://paulinejaricot.opm-france.org/une-ame-de-feu/?lang=it [accesso il 15 marzo 2022].

[23] Palmira Melesi-Fanti, *Paolina Jaricot, fondatrice della Propagazione della Fede (1799-1862)*, 51-53. La fondatrice, Paolina, si è ritirata dalla presidenza, lasciandola a cura del consiglio, essa accettando di essere responsabile di un gruppo di 100 persone (*Ibidem*, 55).

[24] Horst Rzepkowski, *Lessico di missiologia. Storia – Teologia – Etnologia*, 349-350. Associazione si è subito sviluppata anche in altri paesi: Belgio (1825), Germania, Austria, Svizzera (1827), Inghilterra (1833), Spagna (1839), USA (1840). La Santa Sede ha approvato e raccomandato quest'opera diverse volte: Pio VII° (1823), Gregorio XVI° (1840), Leone XIII° (1880) ecc.

– solidarietà universale attraverso il contributo al Fondo Universale di Solidarietà per l'Evangelizzazione del Mondo, in particolare nell'ambito della Giornata Missionaria Mondiale, che si celebra la penultima domenica di ottobre, evento volto a favorire la partecipazione del popolo di Dio alla cattolicità della Chiesa;
– il Segretariato Internazionale della Pontificia Opera per la Propagazione della Fede ha la missione di sollecitare le Chiese locali ad aprirsi alla cooperazione missionaria universale e di distribuire, a nome del Papa, quanto raccolto da tutto il mondo nel quadro della Giornata Missionaria Mondiale, rispondendo con questo gesto all'invito del Concilio Vaticano II che ha esortato ogni credente ad entrare in prima persona nel dinamismo missionario di tutta la Chiesa[25].

3. L'Associazione *Propagation de la Foi* ed i cattolici della Moldavia

L'Opera *Propagation de la Foi* di Lione fu una delle più importanti fonti di sostentamento per i cattolici della Moldavia, fin dagli inizi della sua esistenza. Già dalla prima metà dell'Ottocento, l'Associazione si impegnò ad aiutare, oltre le missioni di altri continenti, anche la Missione francescana moldava. Per esempio, il visitatore apostolico Paolo Sardi (1843-1848), OFM Conv. riuscì nel 1845 ad aprire un seminario a Jassy, anche grazie all'aiuto ricevuto da Lione[26]. Nel seminario fondato da Paolo Sardi vivevano sei giovani, i quali erano formati e mantenuti dallo stesso vescovo[27].

L'Associazione di Lione continuò ad aiutare i cattolici della Moldavia anche durante il governo del visitatore apostolico Antonio De Stefano, OFM Conv. (1848-1859)[28].

Anche il primo vescovo di Jassy, Nicola Giuseppe Camilli (1884-1894), OFM Conv. ricevette sussidi importanti da parte dell'Opera di Lione[29]. Spesso, il vescovo Camilli presentava all'Associazione la difficile situazione finanziaria in cui si trovava la diocesi, specialmente il seminario di Jassy, per poter chiedere, poi, i soldi necessari per il mantenimento dei seminaristi

[25] https://www.ppoomm.va/fr/chi-siamo/le-4-opere-missionarie/popf.html [accesso il 17 marzo 2022].

[26] Archivio dell'*Oeuvre Pontificale Missionnaire* di Lione (AOPM), fondo *LME,* fasc. *D. – 132. Jassy. Moldavie. Nr. 1 a 146, 0132, 1838 – 1921*, lettera (lett.) 0005.

[27] Fabian Doboș, *La Chiesa Latina nella Moldavia – Romania nel XIX° secolo*, Sapientia, Iași 2016, 73.

[28] *Annales de la Propagation de la Foi*, nr. 134, Lyon, 1851, 179.

[29] Quando Mons. Camilli aprì il Seminario diocesano di Jassy nel 1886, l'Opera gli offrì 2.600 franchi (AOPM, fondo *LME,* fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913*, lett. 020273).

ed il sostegno dei parroci. In una lettera inviata nel giugno del 1891, Mons. Camilli scriveva: "Mi scusi, Signor presidente, se mi son permesso di lamentarmi in questo modo; senz'altro Lei capisce molto bene il grande dolore che sente un vescovo missionario, che sa benissimo quello che deve fare, ma non può fare niente a causa della mancanza dei soldi"[30].

Dopo la partenza din Mons. Camilli dalla Moldavia (1894), l'amministratore apostolico Caetano Liverotti, OFM Conv. (1894-1895), ha scritto il 15 febbraio 1895 all'Associazione di Lione, pregando il presidente Francesco des Garets, di continuare ad offrire il sostegno finanziario, come faceva prima[31]. Il 5 marzo 1895, egli già ringraziava l'Associazione per l'aiuto di 2.000 franchi, che aveva ricevuto[32].

A sua volta, il secondo vescovo di Jassy, Mons. Domenico Jaquet (1895-1903), OFM Conv. ricevette importanti aiuti dall'Opera *Propagation de la Foi*, la quale però manteneva sempre il limite a 10.000 franchi[33]. Già il 2 giugno 1895 egli scriveva al presidente, ringraziandolo per l'aiuto di 8.000 franchi appena ricevuti[34].

Il 13 agosto 1895 il vescovo Jaquet mandò al presidente dell'opera di Lione una lunga descrizione sulla situazione della diocesi di Jassy, informandolo che i soldi ricevuti da Lione erano principalmente usati per il mantenimento del seminario. Egli chiedeva soltanto per quell'anno un sussidio straordinario per costruire altre due nuove sale per i seminaristi. L'iniziativa costava 3.000 franchi e l'unica speranza che questa fosse concretizzata era l'opera di Lione; anche Mons. Jaquet avrebbe partecipato con alcuni risparmi della sua mensa vescovile[35].

Il 24 giugno 1897 il parroco di Botoşani, Francesco Janik, S.J., mandò all'Associazione di Lione una lettera, affermando che era la terza volta che scriveva per chiedere aiuto finanziario. Il padre Janik spiegava che i cattolici di Dorohoi (67 famiglie con circa 500 persone) non avevano ne chiesa, ne cappella. Egli informava l'Opera che esisteva il pericolo che i cattolici passassero all'ortodossia o all'eresia, dato che i protestanti avevano deciso

---

[30] Archivio dell'Episcopio Romano-Cattolico (AERC) Iaşi, dossier, II/3, f. 80.

[31] AOPM, fondo *LME*, fascicol *D – 161. Evêché de Iaşi. Correspondance de 1883 à 1913*, lett. 020312.

[32] AOPM, fondo *LME*, fascicol *D – 161. Evêché de Iaşi. Correspondance de 1883 à 1913*, lett. 020313.

[33] Archivio del Monastero dei francescani minori conventuali di Friburgo, fondo *Jaquet*, involucro *Jaquet. Dioec. Jassy,* lettera di Mons. Jaquet all'imperatore dell'Austria-Ungheria del 10 ottobre 1895.

[34] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913*, lett. 020314.

[35] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913*, lett. 020316.

di costruire un luogo di culto a Dorohoi. Una cappella costava circa 10.000-12.000 franchi. Egli aveva già comprato un terreno di 950 franchi e ancora aveva un fondo di 4.300 franchi[36]. Questa volta si appellava all'Opera per intercessione del vescovo, il quale alla fine della lettera raccomandava il suddetto parroco, precisando che le cose di cui egli scriveva erano vere. Mons. Jaquet aggiungeva che i soldi mandati a Jassy erano usati per il mantenimento del Seminario diocesano.

Per gli anni 1896-1903 il secondo vescovo di Jassy ricevette le seguenti somme: 1896 – 9.000 franchi, 1897 – 9.000 fr., 1898 – 8.500 fr., 1899 – 8.500 fr., 1900– 7.500 fr., 1901 – 7.500 fr., 1902 – 6.500 fr., 1903 – 5.500 fr.[37]. Si può notare come la somma donata si sia sempre più assottigliata, nonostante le insistenze del vescovo di Jassy, il quale chiedeva che l'Opera gli mandasse 10.000 franchi, la stessa somma che egli aveva ricevuto nel 1895[38].

Si deve notare che all'inizio del secolo XX°, nella diocesi di Jassy esistevano 27 parrocchie con circa 77.000 fedeli[39].

Dopo la partenza del vescovo Jaquet dalla Moldavia (1903), l'amministratore apostolico Giuseppe Malinowski, mandò il 9 dicembre 1903 all'Opera *Propagantion de la Foi* una lettera con la quale informava il suo presidente, Martial de Prandieres, della sua nomina alla guida della diocesi. Questa si trovava in un grave stato di crisi finanziaria, in quanto, oltre alle spese annuali, egli doveva pagare ancora agli architetti del nuovo locale del Collegio *Cipariu* la somma di 44.100 franchi e 50 centesimi; essi minacciavano di intentare un processo in tribunale se non fossero stati pagati[40]. Nonostante l'insistente richiesta di Malinowski, l'opera dono alla diocesi per il 1904 soltanto 6.000 franchi[41]. La stessa somma ottenne anche il vescovo Giuseppe Nicola Camilli (1904-1915) per il 1905[42].

L'Associazione di Lione ha continuato ad aiutare i cattolici della Moldavia anche tra le due guerre mondiali[43], soprattutto sostenendo i seminaristi

---

[36] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913,* lett. 020318.

[37] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D. – 132. Jassy. Moldavie. Nr. 1 a 146, 0132, 1838 – 1921*, doc. 0001.

[38] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913*, doc. 020326.

[39] Fabian Doboş, *La Diocesi di Jassy (Romania) durante l'episcopato del vescovo Domenico Jaquet, OFM Conv. (1895-1903)*, Sapientia, Iaşi 2008, 413.

[40] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913*, doc. 020330.

[41] AOPM, fondo *LME,* fasc. *D. – 132. Jassy. Moldavie. Nr. 1 a 146, 0132, 1838 – 1921*, doc. 0001.

[42] AOPM, fondo *LME*, fasc. *D – 161. Eveché de Jassy. Correspondance de 1883 a 1913*, doc. 020331.

[43] Cf. AERC Iaşi, dossier 1/1920, f. 35.

moldavi che studiavano all'estero[44]. Il vescovo Alessandro Teodoro Cisar (1920-1925), ha chiesto all'Associazione, con molta insistenza, diverse volte, sostegno finanziario[45]. Il 2 settembre 1922, il vescovo Cisar chiedeva un aiuto finanziario anche alla Congregazione "De Propaganda Fide" di Roma, presentando i grossi problemi della Diocesi di Jassy[46]. I superiori della suddetta congregazione gli hanno risposto di non aver nessuna possibilità di aiutarlo, ma che manderanno la sua richiesta all'Associazione *Propagation de la Foi* di Lione[47].

In occasione del centennario dell'Associazione *Propagation de la Foi*, il papa Pio XI (1922-1939) ha fondato con il *Motu proprio* „Romanorum Pontificum", del 3 maggio 1922, le Pontificie Opere Missionarie, le quali comprendevano anche l'opera di Paolina Maria Jaricot[48].

Questa nuova struttura pontificale aveva come scopo principale la raccolta di soldi da tutti i fedeli per tutte le missioni della Chiesa. Infatti,

> Tutto il mondo cattolico conosce e ama le *Pontificie Opere Missionarie*, che si propongono di organizzare e valorizzare la generosità dei fedeli in favore degli araldi dell'Evangelo: prima e principale fra tutte l'*Opera della Propagazione della Fede*, alla quale si affiancano come preziose ausiliarie l'*Opera della Santa Infanzia* e l'*Opera di San Pietro Apostolo* per il clero nativo dei paesi che si aprono all'Evangelo. Anima di esse è la *Pontificia Unione Missionaria del Clero*, che, per mezzo dei Sacerdoti, alimenta in tutti i fedeli lo spirito missionario.
>
> Sono denominate Opere *Pontificie*, perché proprie della Sede Apostolica (Pio XI, *Motu Proprio* «Romanorum Pontificum», del 3 maggio 1922, *A.A.S.* XIV (1922) p. 321-330; *Litt. Enc.* «Rerum Ecclesiae» del 28 febbraio 1926, *A.A.S.* XVIII (1926) p. 65-83) le quali, pur non escludendo altre iniziative di soccorso alle Missioni e per fini particolari, tutte ovviamente le sopravanzano in quanto espressione diretta della sollecitudine del Supremo Pastore del gregge di Dio per tutte le Chiese (cfr. 2 *Cor*. 11,28). Esse, infatti, in Nostro nome, provvedono su un piano universale e con una visione totale delle più varie necessità, agli aiuti spirituali e materiali da destinare a tutte le Missioni[49].

---

[44] AERC Iaşi, dossier 1/1920, 91, 103; dossier 1/1932, f. 29.

[45] Cf. AERC Iaşi, dossier 1/1920, f. 52.

[46] AERC Iaşi, dossier 1/1920, ff. 58-59.

[47] AERC Iaşi, dossier 1/1920, ff. 60, 62.

[48] Oggi, le Pontificie Opere Missionarie comprendono: la Pontificia Opera di San Pietro Apostolo (fondata nel 1889, a Caen, in Francia, da Stefana e Giovanna Bigard – madre e figlia), Pontificia Opera della Santa Infanzia Missionaria (fondata, nel 1843, dal vescovo di Nancy, Mons. Carlo August Forbin), elevata al rango di opera pontificale solo nel 1929, e l'Unione Pontificale Missionaria (fondata nel 1916, dal padre missionario Paul Manna), inclusa tra le opere pontificali nel 1956 (cfr. Pontificia Università Urbaniana, *Dizionario di missiologia*, Bologna, 1993, 404-405).

[49] https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/missions/documents/hf_p-vi_mes_19631019_world-day-for-missions-1963.html [accesso il 22 marzo 2022].

Con l'arrivo del comunismo in Romania, tutti i legami dei cattolici moldavi con le Pontificie Opere Missionarie sono stati interrotti, per essere riallacciati solo dopo gli eventi del 1989, quando la Romania riprese i legami con la Santa Sede. Come direttore delle Pontifice Opere Missionarie della Romania è stato nominato Mons. Pietro Mareş (1997-2008), a cui ha è succeduto il sacerdote Claudio Iştoc (2008-2017)[50]; dal 2017, direttore nazionale delle Pontificie Opere Missionarie è don Eugenio Blaj[51].

Conclusione

Paolina Maria Jaricot e la *Propagation de la Foi*: una persona ed un'opera che vanno sempre prese insieme. Due realtà in un'unica storia. Non si può trattare di una di queste realtà senza ricordare l'altra. Esse rappresentano le due parti della porta missionaria della Chiesa, attraverso la quale sono passate tantissime persone che hanno portato il vangelo a tutto il mondo.

L'eco delle parole che il Papa Benedetto XV° (1914-1922) ha scritto nell'enciclica *Maximum illud*, del 30 novembre 1919, arriva ancora a noi, con grande intensità:

> Ma per sostenere le Missioni si richiedono anche i mezzi materiali, e non pochi, specialmente essendone di molto cresciuti i bisogni a seguito della guerra, che ha devastato o distrutto scuole, ricoveri, ospedali, dispensari ed altre fondazioni di carità. Facciamo quindi caldo appello a tutti i buoni, perché nei limiti delle proprie forze, vogliano largamente provvedervi (...).
>
> Pertanto desideriamo in special modo che siano aiutate dalla generosità dei cattolici quelle opere che sono appositamente istituite a vantaggio delle Missioni. E in primo luogo l'*Opera della Propagazione della Fede*, tante volte dai Pontefici Nostri Predecessori encomiata e vogliamo che la Sacra Congregazione della Propaganda ne prenda una particolare cura perché diventi ogni giorno più feconda di ottimi frutti. Essa principalmente ha da fornire gli ampi mezzi richiesti per il mantenimento delle Missioni già create e delle altre che si dovranno formare: confidiamo pertanto che i cattolici del mondo intero non vorranno permettere che mentre altri dispongono di potenti mezzi per spargere l'errore, i nostri per diffondere la verità abbiano a lottare con l'indigenza[52].

Questa è, in sintesi, la storia di una persona che ha fondato un'opera che dopo 200 anni ancora esiste e funziona in tutto il mondo in modo ammirabile, un'opera che lungo la sua esistenza ha aiutato moltissimo anche i

---

[50] http://www.ercis.ro/actualitate/viata200908.asp?id=20090832 [accesso il 19 marzo 2022].

[51] https://www.bisericacatolica.ro/institutii-afiliate/opere-misionare-pontificale/ [accesso il 22 marzo 2022].

[52] https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html [accesso il 22 marzo 2022].

cattolici della Moldavia. Se il cattolicesimo dell'Est dei Monti Carpazi è sopravissutto e ha portato frutto, questo miracolo si deve, senz'altro, anche alle preghiere e agli aiuti finanziari venuti dall'Associazione della *Propagation de la Foi* di Lione, opera fondata 200 anni fa da una giovane, Paolina Maria Jaricot, che il 22 maggio 2022 è stata beatificata a Lione.

CHRISTLICHER EINSATZ ZUM WANDEL DER STRUKTUREN: POLITISCHE UND KIRCHLICHE EINSTELLUNGEN

*Lucian FARCAŞ**

Abstract: From the theological-ethical point of view, we can begin by asserting that it is possible to transform the social structures wounded by sin for a positive purpose. However, that process takes place in complicated conditions of relations between people and the social edifice. In the first part, there are described two historical experiences regarding transformation: the communist revolution and the Church positions in social fields. Then, after these two points, the author outlined the model of a unitary transformation of social structures. Without a concrete specification, this article has in the background the situation of the Romanian society.

Keywords: socio-political changes, communism and the transformation process, reactions of the Church, integral concept, collaboration, social dialogue.

Der Terminus *Wandel* wird im vorliegenden Beitrag im Zusammenhang mit der *sozialen Dimension der Metanoia* verwendet. So unterscheidet er sich zum Teil vom Wandel im politischen, wirtschaftlichen oder sozial kulturellen Sinn, wo Wandel sowohl einen Fortschritt als auch einen Rückgang bedeuten kann[1], und bezieht sich auf die Perspektive eines christlichen Einsatzes zum Wandel der schuldhaften Strukturen[2]. Es geht im Folgenden um die ethische Verantwortung und um das menschliche Handeln angesichts der leidschaffenden und zur Sünde führenden Strukturen mit dem Ziel, Möglichkeiten für die Veränderung der Unrechtssituationen zu zeigen. Aus theologisch-ethischer Sicht geht man davon aus, dass der Wandel der Strukturen zu einem positiven Gestaltungsziel geführt werden kann[3], obwohl

* Universität „Alexandru Ioan Cuza“, Iasi, Römisch-Katholische Fakultät für Theologie; email: lfarcas58@gmail.com.

[1] Besonders in den älteren soziologischen Studien wird der Strukturwandel weniger mit der Mitwirkung des Menschen in Verbindung gebracht. Vgl. Schoeck, Helmut: Soziologisches Wörterbuch, Freiburg – Basel – Wien [9]1975, (Art. sozialer Wandel) 350. Im Unterschied dazu wird in der christlichen Sozialmoral das menschliche Handeln hervorgehoben. Vgl. Bodzenta Erich: Sozialer Wandel, in: KSL, 2669-2673, 2670.

[2] Im Unterschied zu *Bekehrung der Strukturen.* Vgl. den Buchtitel von Müller Eberhard: Bekehrung der Strukturen: Konflikte und ihre Bewältigung in den Bereichen der Gesellschaft, Zürich 1973.

[3] In Bezug auf die Komplexität des sozialen Wandels gibt es unterschiedliche Ansichten, die von Optimismus bis Skepsis gegenüber der Steuerbarkeit der gesellschaftlichen Verände-

er sich oft nur in großen und komplizierten Prozessen von wechselseitigen Verhältnissen zwischen Menschen und sozialem Gebilde entwickelt. In einem ersten Abschnitt werden zwei geschichtliche Erfahrungen mit dem Wandel – kommunistische Revolution und kirchliche Einstellungen zu sozialen Problemfeldern – beschrieben und es wird das Modell eines ganzheitlichen Strukturwandels skizziert.

Im Ablauf der Geschichte hat es immer Wandlungen innerhalb des Zusammenlebens der Menschen und der Menschengruppen gegeben. Jedoch ist dieser Wandel nie so tief und rapide gewesen, wie er seit der Industrialisierung bis zur gegenwärtigen Zeit stattgefunden hat[4]. Im Folgenden werden zwei historische Versuche dargestellt, die im Umgang mit der Problematik des Strukturwandels gescheitert sind. Der *reale Sozialismus,* so das Beispiel des leninistisch-stalinistischen Kommunismus, hat durch blutige Gewaltanwendung einen zu grausamen gesellschaftlichen Systemen führenden Strukturwandel durchgesetzt[5], während eine kirchliche Praxis einem positiv wirkenden Strukturwandel von den Realitäten und Prozessen der Weltexistenz distanziert geblieben ist[6]. Im Blick auf die Gewalttätigkeit der marxistisch inspirierten Revolution und das Nicht-Eingreifens der kirchlichen Institutionen angesichts des relationalen Elends wird hier das Modell einer *ganzheitlichen* Strukturgestaltung vorgeschlagen, die das Tun der Menschen durch reformierende und evolutive Handlungsorientierungen fördert.

1. Der marxistisch-kommunistische Versuch und sein Scheitern

Im Folgenden wird nicht der Marxismus oder der Kommunismus in seinem Gesamtprozess dargestellt, sondern sein Scheitern in dem Versuch

---

rungen geprägt sind. Man spricht oft von ungeplantem Wandel, von paradoxen Folgen des Handelns und Nebenwirkungen. Aber auch von Planung, Entscheidung, Implementierung und Akzeptanz. „Dennoch bleibt die Planbarkeit und Steuerbarkeit wenigstens von begrenzten Prozessen des sozialen Wandels eines der konstitutiven Projekte der Soziologie." – Zapf Wolfgang: Wandel, sozialer, in: GSoz, 427-434, 430.

[4] Dieser Aspekt fällt in besonderer Weise auf, wenn man das Phänomen des Strukturwandels unter der Berücksichtigung von vier wichtigen Punkten sieht: Tempo, Tiefgang, Richtung und Steuerbarkeit. Vgl. Zapf Wolfgang: Wandel, sozialer, 428-430.

[5] Der *reale Sozialismus* wurde vor allem durch Lenin und Stalin geprägt, wobei die Rolle von Stalin tiefgreifender zu sehen ist. Vgl. Courtois Stéphane: Das Jahrhundert des Kommunismus. Stalin und der Gulag-Staat, in: Der Spiegel 30/1999.

[6] E. Levinas erkennt die Verdienste des Christentums in Bezug auf individuelle Akte, auf die innere Moralität der Person, behauptet aber einen Misserfolg der Kirche im politischen und sozialen Bereich in der modernen Zeit. Vgl. ders.: Difficile Liberté (Art. Le lieu et l'utopie), Paris 1995, 143-144.

eines Strukturwandels geschildert[7]. Das Scheitern des Marxismus in den verschiedenen Formen des realen Sozialismus, des geschichtlichen Kommunismus, der von Lenin und Stalin bestimmt wurde, ist nicht nur als Misserfolg eines Umgestaltungsunternehmens im Bereich des politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Lebens zu beurteilen. Vielmehr ist der reale Sozialismus als eines der größten Elend, Unterdrückung und Verarmung von Millionen von Menschen verursachenden Systeme zu denunzieren[8]. Infolgedessen sollen hier die Entwicklung und die Auswirkung des realen Sozialismus, dann die Umstände seines Scheiterns am Beispiel von Osteuropa kurz dargelegt werden. Der Versuch der marxistischen Strömungen in ihren kommunistischen Versionen, die vor allem durch die sowjetische Herrschaft bestimmt wurden, kann am besten mit einem Satz von Karl Popper gekennzeichnet werden: „Der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, produziert stets die Hölle“[9].

In Hinsicht auf die verschiedenen Formen des Marxismus ist von vornherein eine Feststellung hervorzuheben. Es geht hier um die marxistischen Ideen, die in ihrer Originalität bestritten werden können. Marx ist nicht der Erfinder und Gründer des «Marxismus»[10] und noch weniger des späteren Kommunismus. Genauer gesagt, Marx, der sozialistische Denker und seine Lehre befinden sich zwischen zwei Phasen des Kommunismus, die bis zum Widerspruch verschieden voneinander sind. Schon lange vor Marx und Engels gab es Entwürfe von kommunistischen Lebensmodellen, welche als Gegenbilder zu den zeitgenössischen Zuständen galten und die Einrichtung einer intellektuellen und sittlichen Eliteherrschaft für wichtig hielten[11].

---

[7] Für das Scheitern der marxistisch-kommunistischen Ansätze bietet A. Honneth eine ausführliche Analyse, in der die sozialphilosophischen Ideen von Marx, Sorel und Sartre als einseitige und reduktionistische Ansichten entlarvt werden. Vgl. Honneth Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. [2]1998, 230-255.

[8] In diesem Sinn ist es korrekt von einem *Ende* des Kommunismus schon vor seinem *Zusammenbruch* zu sprechen. Vgl. Nientiedt, Klaus: Warum der Kommunismus scheiterte, in: HerKorr 46 (1992), 53-55, 53.

[9] Zitiert von Fries Heinrich: Fundamentaltheologie, Graz – Wien – Köln 1985, 134. Vgl. weiter dazu Fleischer Helmut: Kommunismus – I. Philosophisch, in: TRE, Bd. 19 (1990), 402-407, 406f.

[10] Hier ist ein Hinweis auf die Entwicklung des «Marxismus» vonnöten. Man denke besonders an die Entwicklung des Marxismus als leninistisch-stalinistischer Kommunismus *(negative Revolution)*, als sozialistische und neomarxistische Entwicklung *(soziale Gesamtentwicklung)* in den Westdemokratien, und sehr verschieden in Ländern der Dritten Welt, je nach Einfluss von Moskau oder eigener „Elite“. Ausführlicher dazu Fleischer Helmut: Kommunismus – I. Philosophisch, 403f.; Horvath Árpád: Kommunismus – II. Ethisch, in: TRE, Bd. 19 (1990), 407-413, 409f.

[11] „Kommunistische Idealgesellschaften hat es schon mehrfach in der asiatischen und abendländischen Geschichte gegeben. Sie waren gekennzeichnet durch das Fehlen jeglichen Privateigentums (teilweise mit Einschluss der persönlichen Bindung an den Ehepartner)

Der Kommunismus dieser Art blieb aber auf der Ebene der Theorie, während in der Praxis nur bescheidene Versuche unternommen wurden, die im Ablauf der Geschichte nicht Stand halten konnten[12].

Die zweite Phase des Kommunismus setzt ein mit der sowjetischen Revolution vom Oktober 1917. Damit begann die Zeit eines sogenannten «realen Sozialismus», dessen Entwicklung und Auswirkungen das größte Elend in der Geschichte von UdSSR, von Zentral– und Südosteuropa verursacht hat. Die kommunistischen Erfahrungen in den Ostblockländern und in China sind ein krasser Widerspruch zu den Lehren von Marx und Engels und gleichzeitig die Folgen der von ihnen gerechtfertigten blutigen Revolution:

> Das Schicksal der kommunistischen Lehre in der Sowjetunion (und in China) kann als eine Art empirischer Widerlegung ihrer selbst angesehen werden. Die hochfliegenden Prognosen von Marx und Engels erwiesen sich als Irrtümer. Statt einer absoluten Befreiung entstand neuer, verschärfter Zwang, statt Gleichheit neue Ungleichheit, statt Emanzipation von Ideologie neue ideologische Befangenheit und statt einer ‚Überwindung der Religion' die Herrschaft einer zahlreiche pseudoreligiöse Züge aufweisenden Weltanschauung[13].

Zwischen den beiden Phasen des theoretischen und des praktischen oder realen Kommunismus steht der Beitrag von Marx und Engels, der ein Versuch des Strukturwandels im Kontext der damaligen Gesellschaftskrisen und -spannungen gewesen ist. Hat sich Marx entschieden gegen eine Moral der Herrschaft, gar noch mit revolutionärem Terror ausgesprochen, so konnte die marxistische Machtübernahme nur mit der gleichen Herrschaft ausübenden und unterdrückenden Moral regieren, die sie überwinden wollte. Sie hat keine Strukturen des Bösen gewandelt. Vielmehr hat sie noch schlimmere Systeme und Strukturen des Unrechts gerade gegen die Bauern und Proletarier durchgesetzt, die sie befreien wollte[14].

---

und durch eine als ‚ideal' angesehene politische Organisation, die in vielen Fällen (bei Thomas Morus, bei Campanella und bei Bacon) auf der Errichtung einer intellektuellen und sittlichen Eliteherrschaft beruhte." – Fetscher Iring: Kommunismus, in: SM, Bd. 2, 1396-1404, 1396. Zum Begriff und zur Geschichte des Kommunismus vor Marx vgl. Ehlen Peter: Kommunismus, in: LWE, 523-528, 524f.

[12] Vgl. Schoeck Helmut: Soziologisches Wörterbuch (Art. Kommunismus), 195; Ableitinger Alfred: Kommunismus, kommunistische Parteien, in: KLS, 1445-1463, 1446f.

[13] Fetscher Iring: Kommunismus, 1403. Vgl. eine ähnliche Wertung des realen Kommunismus bei Rüegg, Walter: Soziologie, Frankfurt a. M. 1975, 247f.

[14] „Einmal an der Macht und im Besitz staatlicher Institutionen, propagieren daher Marxisten-Leninisten auch wieder eine eher traditionelle Moral des Gehorsames und der Unterordnung unter die ‚Gesetze und Gebote', die eine politische Elite für sie formuliert. Als privilegierte Machthaber bestätigen sie ungewollt die These des frühen Marx, der immer wieder betont hatte, dass die herrschenden moralischen Normen nur der Stabilisierung und Verschleierung der Herrschaft dienen. Sie sind die Moral der Herrschaft." – Fetscher Iring: Marxismus, in: LWE, 663-670, 669. Weiter dazu Ableitinger Alfred: Kommunismus, kommunistische Parteien, 1452 ff.

Die historischen Erfahrungen aus dem Jahr 1989 in Zentral– und Osteuropa und kurz danach in der UdSSR sind Beweise eines zu erwartenden Scheiterns des gesamten Strukturwandels der Gesellschaften, dessen Ende, mit wenigen Ausnahmen, Niedergang des realen Sozialismus und Auflösung des sowjetischen Imperiums unter relativ friedlichen Umständen bedeutet[15]. Eine theologisch-ethische Betrachtung des Wandels der Strukturen aus der Perspektive der sozialen Metanoia muss dieses Scheitern des Kommunismus kritisch zur Kenntnis nehmen, um aus den negativen Erfahrungen der Geschichte Orientierungslinien für eine positiv wirkende Gestaltung der Strukturen herauszubilden. Die folgenden Feststellungen zum gescheiterten Versuch der marxistischen Strömungen in den sowjetischen Formen des Kommunismus zeigen Fehler und reduzierte Ansätze eines einseitig aufgenommenen und entwickelten Marxismus[16].

a) Einseitige Übernahme des Marxismus – Eine allgemeine, zu wenig reflektierte Absage an die Ideen des Marxismus ist hier zu vermeiden[17]. Zu der Entwicklung des Marxismus, betrachtet unter verschiedenen geschichtlichen Umständen, kann man drei Arten der Aufnahme unterscheiden. Vor allem in den *demokratischen Ländern des Westens* ist eine kritische und reflektierte Aufnahme der positiven Ansätze von sozialen Ideen des Marxismus zu notieren[18]. In den Ländern der *Dritten Welt* sind die marxis-

[15] Der Umbruch in den Ländern Mittel- und Osteuropas wie später auch in UdSSR ist fast in gleicher Art ohne gewaltige, d.h. blutige Auseinandersetzungen abgelaufen. Anders ist es in Rumänien Dezember 1989 verlaufen, wo die immer noch nicht aufgeklärte Revolution über Tausend Menschenopfer verursacht hat. Vgl. Gabanyi Anneli Ute: Systemwechsel in Rumänien: Von der Revolution zur Transformation, München 1998, 178f.; Nientiedt Klaus: Warum der Kommunismus scheiterte, 55.

[16] Vgl. Horvath Árpád: Kommunismus – II. Ethisch, 411. Hier ist die Rede vom materialistischen und atheistischen Reduktionismus, von Marxismus als Doktrin der Partei, von Dogmatismus und Totalitarismus. Zum Phänomen des Fundamentalismus in der kommunistischen Praxis vgl. Nientiedt, Klaus: Warum der Kommunismus scheiterte, 55.

[17] Darauf ist im Kontext einer kritischen Stellungnahme zur Befreiungstheologie mehrmals aufmerksam gemacht worden. Vgl. den Beitrag von Nell-Breuning Oswald von: Marxismus – zu leicht genommen, in: Seibel Wolfgang (Hrsg.): Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Freiburg – Basel – Wien 1987, 125-131.

[18] Das geschah auf vielfältigen Wegen. Insgesamt wurden die sozialen Ideen nicht nur kritisch aufgenommen, sondern wissenschaftlich verbessert, während seine Irrtümer korrigiert und sein Denken philosophisch neu dargestellt wurden. Das ist der Fall in Deutschland mit der Frankfurter Schule: „In *Westdeutschland* beginnt erst zögernd eine Renaissance der Marxismusforschung. Neben der Untersuchung von Quellentexten haben sich evangelische und katholische Theologie und Philosophie vor allem um die Interpretation der Marxschen Frühschriften bemüht, freilich häufig mit der Tendenz, sie ontologisch oder anthropologisch zu vereinnahmen, wenn etwa der Entfremdungsbegriff als anthropologische Grundkategorie statt transitorisch, sozialökonomisch bedingt verstanden wird. Die

tischen Strömungen unterschiedlich zu werten, je nach Einfluss, sei es von kommunistischen Orientierungen nach dem sowjetischen, sei es von sozialistischen Ansätzen nach dem westlichen Modell[19]. In *Russland* und später in den *sowjetischen Satellitenländern* hat es eine starke Übernahme der destruktiven Ideen des Marxismus, besonders der gewaltsamen Revolutionen stattgefunden. Die sowjetische Orientierung am Marxismus war nicht nur kritiklos und unbedacht, sondern sie wurde durch Lenin und Stalin eigenmächtig geprägt:

> Anders als der Sozialismus und seine Parteien in verschiedenen demokratischen Ländern strebt der Kommunismus, orientiert am Vorbild der Sowjetunion, nach einer Vernichtung aller andersgearteten Regierungsformen, politischen Parteien und (für ihn selbst nur potentiell) oppositionellen Gruppen, Schichten und Persönlichkeiten. Ziel des Kommunismus ist in allen Ländern das Etablieren einer endgültigen und totalitären, durch Wahlen und Opposition nie mehr korrigierbaren Herrschaft durch Spitzenfunktionäre der kommunistischen Partei. Der Kommunismus rechtfertigt seine Diktatur, ihre polizeistaatlichen und militärischen Mittel der permanenten Unterdrückung mit der Utopie einer klassen– und herrschaftslosen, harmonischen Gesellschaft des materiellen Überflusses für alle in einer unbestimmbaren Zukunft, der man die Wege gewaltsam ebnen müsse[20].

b) Revolution ohne Evolution – Die durch die Ideen von Marx und durch die Überbetonung der Diktatur des Proletariats gerechtfertigte Revolution hat die Erwartungen sowohl der revolutionären Elite als auch die der zu befreienden Proletarier nicht erfüllt. Das Scheitern der kommunistischen Revolutionen hat seine Wurzeln in der inadäquaten Anwendung der Geschichtsphilosophie im Sinne von Hegel und Feuerbach auf die sozialen Zustände und Spannungen der kapitalistischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

> Äußerste Gewaltanwendung bis hin zum „revolutionären Terror" werden auf diese Weise geschichtsphilosophisch „legitimiert". Die unerschütterliche Überzeugung davon, den Sinn des welthistorischen Prozesses erkannt zu haben,

---

Frankfurter Schule um Adorno, Horkheimer, Habermas usw. versucht, Marxismus als kritisch-dialektische Sozialtheorie mit stark kulturkritischen und psychoanalytischen Akzenten zu verstehen; insbesondere Habermas versteht Marxismus als Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht und als Logik der Sozialwissenschaften. E. Bloch verbindet Marxismus und kosmologische Geschichtsphilosophie zu einer stark an Schelling erinnernden Identitätsutopie." – Post Werner: Marxismus, in: SM, Bd. 3, 367-374, 372-373.

[19] Vgl. diesen Aspekt unter dem Begriff „Nationale Sozialismen" bei Fetscher Iring: Revolution und Widerstand, in: CGG, Bd. 14 (1982), 77-133, besonders 118-122: *Die antikolonialen Revolutionen und nationalen Befreiungsbewegungen der „Dritten Welt"*.

[20] Schoeck Helmut: Soziologisches Wörterbuch (Art. Kommunismus), 195. Vgl. Ableitinger Alfred: Kommunismus, kommunistische Parteien, 1461f.

> verschafft dem Diktator und seinen Anhängern das ruhige Gewissen. Die Geschichtsdogmatik hat alle moralischen Erwägungen in sich aufgesogen[21].

Neben dem blutigen Charakter der kommunistischen Revolutionen ist auf die Tatsache zu achten, dass sie weder von einer historischen *Evolution* vorbereitet, noch von einer fähigen und aufbauenden Umgestaltung der Gesellschaft weitergeführt wurden, wie es im Kontext der Französischen Revolution gewesen ist. Anders formuliert, es fehlte den kommunistischen Revolutionen eine Vor– und Nachgeschichte als Befähigung und Kompetenz der tragenden Kräfte in der großen Bevölkerung. Die russische Revolution hat statt einer Demokratie erst den brutalen Staatskapitalismus beschleunigt und durchgesetzt[22].

c) Gewalt gegen die zu befreienden Unterdrückten – Russland und die Länder in Mittel– und vor allem Südosteuropa waren im Vergleich zu den westlichen Gesellschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch feudalagrarisch geprägt. Ohne große Industrialisierung gab es auch keine bedeutende Schicht oder Klasse der Proletarier. Diese ist praktisch von der kommunistischen Elite *erfunden* oder durch die gewaltige Verstädterung der Bauern zu Stande gekommen. Gegenüber dem Strukturwandelprozess in der Gesellschaft aber haben die Proletarier und die übrig gebliebenen Bauern den Status eines zu manipulierenden Objektes oder Instrumentes und nicht die Rolle von frei wirkenden Subjekten. Die vergewaltigend wirkenden Emanzipationsversuche des radikalen «Humanismus» haben in der Wirklichkeit die Entfremdungssituation der armen und unterdrückten Menschen noch weiter verschlechtert:

> Der universale Anspruch des *Marx*schen Humanismus und die Kette der um seiner Realisierung willen unternommenen Reduktionen zeitigen zusammen dieses Ergebnis ebenfalls mit Notwendigkeit. Die Theorie und Praxis radikaler Emanzipation von allen bisher geltenden Bindungen schlägt in neue, und zwar um so schärfere Entfremdung um[23].

---

[21] Fetscher Iring: Marxismus, 667.

[22] "Eine Art Staatskapitalismus unter energischer Führung der kommunistischen Partei und einer von ihr geleiteten Bürokratie wurde errichtet. In der Phase der ‚Neuen Ökonomischen Politik' werden dem privaten Handeln und der Marktproduktion Konzessionen gemacht. Auch wenn sich keine Bourgeoisie im klassischen Sinne herausbildete, entstand doch eine Art ‚Staatsbourgeoisie', die heute von Kritikern der Sowjetgesellschaft als ‚Nomenklaturklasse' bezeichnet wird". – Fetscher Iring: Revolution und Widerstand, 113. Zum Thema marxistische Revolution und Abschaffung der religiösen Institutionen und der Religion selbst als ideologisches Instrument der Unterdrückung vgl. Schaeffler Richard: Die Kritik der Religion, in: HFTh, Bd. 1 (1985), 117-135, 125ff.

[23] Schwan Alexander: Humanismen und Christentum, in: CGG, Bd. 19 (1981), 5-63, 22.

Die Überlegungen zum Scheitern des realsozialistischen Versuchs bezüglich des Strukturwandels entlarven die einseitigen und reduzierten, zum Teil verfälschten Bilder der Weltwirklichkeit: der Geschichte, der sozialen Abläufe und vor allem das Bild des Menschen, der durch positivistische und materialistische Ansätze eher zum Objekt als zum Subjekt angesichts der krisenhaften Strukturproblematik gemacht wird. Deshalb müssen die Christen nach anderen Wegen der Strukturgestaltung suchen, die sich von Ideologien distanzieren und positiv wirkende Orientierung aus dem Horizont der sozialen Metanoia schöpfen[24].

2. Kirchliche Erfahrung hinsichtlich des Strukturwandels

Im Rückblick auf die geschichtliche Erfahrung mit dem realen Kommunismus kann man in Zusammenhang mit den raumzeitlichen Kategorien Folgendes festhalten: der *theoretische* Kommunismus wurde lange in Westeuropa thematisiert, während der *reale* Kommunismus in Osteuropa in relativ kurzer Zeit durchgesetzt wurde. Der reale Kommunismus wollte in der Gegenwart durch gewalttätige Revolution den Bruch mit der kapitalistischen Vergangenheit vollziehen und die Wirklichkeit eines neuen egalitären Lebens in der nahen Zukunft verwirklichen. Man wollte den Wandel der Strukturen bewirken, dabei aber wurden die eigenen Strukturen als Machtinstrumente für die Vernichtung von Millionen von Menschen und für die Degradierung der Gesellschaften missbraucht[25]. Es ist zweifelfrei interessant, mit Hilfe der Geschichtswissenschaften die Bewegung des theoretischen Kommunismus vom europäischen Westen zum realen Kommunismus nach Osten aufzuklären. Darauf wird im Folgenden nicht eingegangen, sondern der Frage nachgegangen, welche Rolle die Kirche angesichts der sozialen Umbrüche gespielt hat. Drei Schwerpunkte sollen hierzu kurz angesprochen werden: die Kirche nach der Französischen Revolution und ihre Einstellung einerseits in West– und andererseits in Südosteuropa[26].

---

[24] Für den Christen ist wichtig, wie man die Geschichte und ihre Abläufe betrachtet. Er darf den historischen Ereignissen und der Zukunft keine endgültigen Grenzen setzen: „Im Gegensatz zum Beispiel zum Marxisten wird er der kommenden Enderfüllung nicht einmal einen positiven Namen zu geben wagen. Der Christ lässt der Zukunft eine größere Offenheit als der Marxist. Er findet auch, dass letzterer die Möglichkeiten vorzeitig verbaut, denn für einen Christen ist es Ideologie, ein konkretes Stadium als Endpunkt zu bezeichnen". – Schillebeeckx Edward: Gott – die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 153, zitiert von Heinrich, Fries: Fundamentaltheologie, 209.

[25] Von Osteuropa und der UdSSR hat der reale Kommunismus seine Verbreitungen weiter in der ganzen Welt bewirken wollen, mit katastrophalen Konsequenzen für Menschen und gesellschaftliches Leben. Vgl. *Geschichte des Kommunismus und Weltbewegung* bei Ableitinger Alfred: Kommunismus, kommunistische Parteien, 1466ff.

[26] Die Gedankenführung beschränkt sich hier auf theologisch-ethische Aspekte.

a) Die Kirche und die soziale Fragen nach der Französischen Revolution – Die Französische Revolution (1789) und ihre Auswirkungen brachten der Kirche enorme Umbrüche und Rückschläge. Sie wurde gezwungen, ihre eine Lebenslage im totalen Unterschied zu der Zeit vor der Revolution einzurichten[27]. Die Einstellung der Kirche gegenüber dem Strukturwandel blieb von einseitigen und verengten Ansichten nicht verschont. Aus den sozialen Umbrüchen in der Zeit nach der Französischen Revolution ergibt sich eine Situation, in der eine neue Sozialordnung entstehen musste, die nicht mehr traditionell-hierarchisch sein konnte, sondern eine modern-demokratische Gestaltung forderte.

> Mit dem Aufstieg des städtischen Bürgertums entsteht eine politische Öffentlichkeit gegenüber einer kirchlich-höfischen Obrigkeit; ihre Fortsetzung findet diese Entwicklung in der Überwindung des Absolutismus und in der Einrichtung einer gewaltenteiligen, in den Menschenrechten verankerten bürgerlich-demokratischen Gesellschaft[28].

Im öffentlichen Leben konnte die Kirche nicht mehr nach dem Modell «Regnum et Sacerdotium» ihren Einfluss ausüben, sondern sie musste nach neuen Wegen für die Verwirklichung ihres Weltauftrags suchen.

Die Suche der Kirche nach einem Handlungsmodell gegenüber den neu entstandenen Gesellschaften, Strukturen, Institutionen, geistigen Strömungen und technischen Fortschritten vollzog sich in einer spannungsvollen Auseinandersetzung mit der sozialen Welt. Dabei ist eine generelle Tendenz zu sehen, in der die Kirche überwiegend mehr auf die vermeintlich schönen alten Zeiten schaute. Es war ihre Überzeugung, dass die neuen Entwicklungen nicht die besten Wege in die Zukunft bieten konnten. Sie konnte sich nicht vorstellen, dass historische, stabile, zum Teil als gottgegeben bewertete Strukturen und Institutionen auf einmal ihre Geltung verloren hatten[29].

---

[27] Mit der Französischen Revolution beginnt die Moderne und damit eine große Herausforderung für die Kirche auf dem ganzen europäischen Kontinent, besonders im Westen. Vgl. Anzenbacher Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 126.

[28] Höhn Hans-Joachim: Neuzeit – II. Geistesgeschichtlicher Begriff, in: LThK^3, Bd. 7 (1998), 790-791, 790.

[29] Vgl. Anzenbacher Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, 126. Hier zitiert der Autor Roger Aubert: „Die Kirche hatte in zahlreichen Ländern den größten Teil ihrer Güter verloren. Wenn diese Verarmung auch als eine Reinigung von Vorteil war, so stellte sich doch die Frage nach der künftigen Finanzierungen der Seminare, Schulen, caritativen Einrichtungen und apostolischen Unternehmungen. Fast überall, und auch in Rom, war die kirchliche Verwaltung von Grund auf zerstört, ihre Archive zerstreut, ihre Verbindungen weitgehend unterbrochen. Außerdem hatte der Klerus nicht nur in vielen Ländern seine frühere privilegierte Stellung verloren, sondern auch der Nachwuchs hatte sich in verschiedenen Gegenden sehr vermindert, und das Problem der Nachfolge stellte sich in aller Schärfe. Auch in religiösen Orden, diese so wertvolle apostolische Hilfe, waren

Es gab in der Kirche die Überzeugung, dass die Strukturen in ihrer traditionellen Gestalt gerettet oder wiederhergestellt werden müssten. Von Strukturreform konnte nicht die Rede sein, weil *die Menschen*, die jetzt durch Revolution, soziale Umbrüche, geistige Strömungen verwirrt wurden, der Bekehrung bedürften.

Tatsächlich ist die Kirche nicht bei diesen Standpunkten stehen geblieben. Sie hat einen Aufschwung in der Geschichte der Neuzeit durchgemacht, der von unterschiedlichen Kräften getragen wurde:

> Für Theologie, Klerus, aber auch für gebildete katholische Laien stellt sich im Zuge dieses Schwungs unausweichlich die Frage nach der *grundsätzlichen Einstellung der Kirche gegenüber der Moderne,* also gegenüber jenen liberalen Ideen, die durch die Französische Revolution ins europäische Bewusstsein getreten waren und deren Präsenz in Politik, Wissenschaft und Weltanschauung äußerst bedeutsam war[30].

An dieser Stelle soll die Entwicklung der kirchlichen Einstellung zu dem massiven Sozialwandel in den europäischen Gesellschaften differenzierter zwischen West und Ost gesehen werden.

b) Kirchliche Einstellung und sozialer Wandel im Westen – Entscheidend für das Verständnis der kirchlichen Einstellung gegenüber den Gegebenheiten in Zeiten der sozialen Umbrüche ist die Antwort auf die Frage nach dem Spektrum des ethischen Denkens und Handelns innerhalb von Interaktions– und Kommunikationsprozessen, die meistens von gesellschaftlichen Konflikten begleitet ablaufen. In Zusammenhang damit ist die kirchliche Aufgabe eher individuell als sozial bestimmt worden.

Diese Situation ist leicht zu verstehen, wenn die Tatsache bedacht wird, dass das Denken und Handeln in der Kirche nicht vom ganzen Volk Gottes, sondern von elitären Kreisen – meistens von Klerikern – getragen wurde. Die obere Schicht im hierarchisch strukturierten Zusammenleben, wobei Kirche nicht der Gesellschaft oder der Welt gegenüber, sondern in deren Mitte stand, hatte Befehle mit Autorität zu erteilen, während das einfache Volk – die *plebs* – diese Befehle in Gehorsam zu erfüllen hatte. Der Unterschied zwischen *Kirche des Volkes* und *Kirche für das Volk* macht das deutlich:

> *Kirche für das Volk* ist nicht gleichbedeutend mit „Kirche des Volkes". Kirche für das Volk (Volkskirche) ist noch bevormundende, betreuende, das Hilfreiche ihres Dienstes von oben her allein definierende Kirche, vom Klerus für das

zutiefst in Mitleidenschaft gezogen. (HKG VI/1, 110)." Weiter zur geschichtlichen Entwicklung der Strukturenbildung in der Kirche bei Werbick, Jürgen: Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg – Basel – Wien 1994, vor allem unter der Überschrift *Herrscher und Beherrschte in Gottes Volk,* 135ff.

[30] Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, 127.

Volk „veranstaltete Kirche", für ein Volk, das eben noch nicht zum Subjekt der kirchlichen Vollzüge geworden ist, zum Mit-Subjekt Jesu Christi, der durch seinen und des Vaters Geist in der Kirche handelt[31].

Für die moderne Zeit der Geschichte hängt die Effektivität der kirchlichen Botschaft zu sozialen Fragen von der Tatsache ab, inwieweit diese Botschaft das Denken der moralischen Lehre nicht nur im Individuum, sondern auch in der Gesellschaft, in ihren Strukturen und Institutionen, adäquat entwickelt[32].

Für die kirchliche Einstellung hat der Unterschied zwischen Moral und Sittlichkeit – Ethos der Person und Ethos der Umwelt – eine eigene Entwicklung erfahren, indem durch die Auseinandersetzung mit der Kultur und den Lebenslagen der modernen Zeit im ethischen Denken sowohl *Selbstbezug* als auch *Sozialbezug* der menschlichen Person berücksichtigt und entfaltet wurden[33]. Daraus entwickelte sich im 20. Jahr-hundert die Sozialethik der Katholischen Kirche, die auch als Strukturenethik und noch treffender als *Sozialstrukturenethik*[34] zu verstehen ist.

Die Bildung und die Entwicklung der kirchlichen Einstellung zum sozialen Strukturwandel haben innerhalb der Soziallehre einen langen Prozess nötig gehabt, allerdings befindet sich dieser Prozess in ständiger Gestaltung. Kennzeichen dieses Prozesses ist der Übergang von der Distanz gegenüber modernen Ideen der Aufklärung und den liberalen Ansichten zum kritischen Dialog mit der Zeitkultur im Licht des Evangeliums. Diese Entwicklung hat in den meisten Ländern in unterschiedlicher Ausprägung zu einer *Polarisierung* innerhalb der Kirche beigetragen. „Es bildeten sich *zwei Tendenzen,* die sich oft heftig bekämpften. Die eine bezeichnet man gemeinhin als die *liberale,* die andere als *die ultramontane* (von lat. *ultra montes* = jenseits der Berge, nämlich der Alpen; d.h. stark nach Rom orientiert)"[35].

---

[31] Werbick Jürgen: Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, 142-143.

[32] Aus sozialphilosophischer Sicht kann man innerhalb des gesellschaftlichen Lebens nach einem Unterschied zwischen *Moral* und *Sittlichkeit* fragen. Moralität bezieht sich vor allem auf das Individuum und seine moralischen Einstellungen, während Sittlichkeit mehr auf das relationale Leben in der Gesellschaft hin bedacht wird. In diesem Fall kann das Individuum sein soziales Handeln ohne das soziale *sittliche* Klima beim besten Willen nicht ausreichend vollziehen. Vgl. Honneth Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, 276ff. Weiter dazu s. unter der Überschrift *«Vertikale«, nicht «horizontale» Ausrichtung früherer Ethik* mit Hinweis auf platonische Züge bei Jonas Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1984, 225f.

[33] Vgl. Korff Wilhelm: Sozialethik, in: LThK^3, Bd. 9 (2001), 767-777, 767.

[34] Vgl. ebd., 768f.

[35] Anzenbacher Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, 127.

Hier sind die konkreten Ergebnisse in der Entwicklung und Wirkung der Sozialethik in Westeuropa[36] hinsichtlich des Wandels der Strukturen nicht weiter zu behandeln. Dennoch ist die Praxis der Kirche und der Christen der Strukturenwelt gegenüber in Westeuropa hervorzuheben, besonders wenn man die wichtigen Subjekte des kirchlichen Engagements in den drei Gruppen von Akteuren wahrnimmt: die Gläubigen mit ihrer Erfahrung als Basis, die Wissenschaftler mit der Theoriebildung und die Träger des Lehramts mit der Sozialverkündigung[37]. Zu den christlichen Erfahrungen im Westen bezüglich des Strukturwandels lässt sich feststellen, dass der Wandlungsprozess im Sinne von sozialer Metanoia sehr komplex und lang ist, dass er nicht schon zu einem Ende gekommen ist, sondern der ständigen Gestaltung bedarf, und dass er in der praktischen Umsetzung viel problematischer ist als der verbale und theoretische Appell nach Umkehr und Neuordnung[38].

c) Kirchliche Einstellung und Strukturwandel im europäischen Osten – Das soziale Potenzial – in seiner komplexen Strukturierung mit Wort und Tat, also Lehre und Diakonie, Personen und Institutionen – der Kirche in Westeuropa ist eine derartige Größe geworden, dass manche Stimmen der Überzeugung sind, die Kirche kümmere sich mehr um das Weltliche und weniger um das Göttliche[39]. Moralische Äußerungen und Meinungen hinsichtlich des Aktivismus, der Mängel beim Gottesdienstbesuch, der säkularen Tendenzen in den westlichen Kirchen sollten zunächst kritisch beurteilt werden. Das wird hier nicht weiter angesprochen. In dieser Situation wird ein Blick in die kirchliche Erfahrung in Osteuropa weiter helfen[40].

Für die Kirche im Osten[41] ist die Einstellung zu sozialen Fragen von besonderer Art. Sie hat nicht eine Sozialethik entwickelt, wie das in der westlichen Kirche der Fall ist, und konnte deshalb zur Gestaltung der sozialen

[36] Dazu gehört auch die Sozialethik in der Protestantischen Kirche. Vgl. ebd., 171ff.

[37] Vgl. ebd., 175f.

[38] Vgl. Hilpert Konrad: Umkehr – II. Theologisch-ethisch, in: LThK^3, Bd. 10 (2001), 366-367, 367.

[39] Vgl. Hotz Robert: Wie dienen die Kirchen den Menschen in Rußland?, in: Renovabis 1/1997, 136-148, 140.

[40] Die folgenden Überlegungen sind nicht im Sinne eines antiökumenischen Disputs, sondern im Geist der Verantwortung vor Gott und vor den Mitmenschen zu sehen. Von vorneherein sind einseitige Äußerungen zu den kirchlichen und christlichen Lebenslagen kritisch abzulehnen. Enttäuschte Erfahrungen in der persönlichen Biographie oder die Bindung an die eigene Kirchengemeinschaft erlauben keine unkritischen und wenig reflektierten Meinungsäußerungen. Entscheidend sind hier nicht private oder kollektiv verfasste Standpunkte, sondern welche konkreten Zeichen der Heilswirklichkeit *Reich Gottes* im Kontext des individuellen und sozialen Lebens erfahrbar sind.

[41] Die Sonderlage der Kirche in Mitteleuropa wird hier nicht spezial behandelt.

Strukturen nach demokratischen Wertorientierungen nicht wirksam genug beitragen. Man kann hier mehrere Gründe für die soziale Orientierung der Kirche in Südosteuropa nennen:

a) Grundsätzlich ist zunächst zu erkennen, dass es in der Tradition und in der Praxis der Kirche[42] in Südosteuropa eine *Sozialethik* gibt, sie ist aber anderer Art als die der westkirchlichen Gegebenheiten. Sie besteht in der Praxis ohne eine nennenswerte systematische Darstellung. Das gilt z.B. für die christlich-orthodoxe Tradition.

> Dass in der orthodoxen Kirche keine systematische Entwicklung bzw. Darstellung der Soziallehre vorhanden ist, geht nicht nur auf äußerliche Gründe zurück, die eine solche Systematisierung bloß verhindert hätten, auch nicht auf die Tastsache, dass die Länder, in denen die orthodoxe Kirchen existieren, ganz verschieden strukturiert sind, sondern vor allem auf die anders als im Westen fundierte *Grundeinstellung der orthodoxen Kirche zur Gesellschaft* und zu den verschiedenen sozialen Problemen[43].

b) Von Wichtigkeit ist nicht nur die besondere grundsätzliche Einstellung der Kirche zu den sozialen Problemfeldern, sondern auch die konkreten, *die praktischen Lebensbedingungen* in der gegebenen Gesellschaft. An diesem Punkt unterscheiden sich West und Ost deutlich. Während in den westlichen Gesellschaften ein gewisser Wohlstand durch demokratische Wertorientierungen und effektive Leistungen in den politischen, ökonomischen und kulturellen Lebensbereichen erreicht wurde, sind die realen Lebensbedingungen in Osteuropa prekär und von Armutssituationen gezeichnet. Im Kontext der historischen Armut sind auch die Merkmale einer kirchlichen und christlichen Einstellung zum Thema Strukturwandel zu sehen.

c) Die meisten Länder in Osteuropa waren lange Zeit in ihrer *Geschichte unter fremden Herrschaften*, vor allem unter dem osmanischen und dem russischen Reich. Die Hauptsorge der Menschen war oft die Strategie des Überlebens angesichts der Ausbeutung, der Unterdrückung und der politischen Abhängigkeit. Unter solchen Umständen lassen sich die eigenen Kräfte an erster Stelle nicht für die Gestaltung des internen Zusammenlebens in der Gesellschaft mobilisieren, sondern eher für den Kampf gegen die Gefahren

---

[42] Nicht allein die Orthodoxe Kirche, sondern auch die anderen Kirchen mit Minderheitsstatus.

[43] Larentzakis Gregor: Orthodoxe Kirche und Soziallehre, in: KSL, 2016-2023, 2018. Betrachtet man näher die Hauptthemen, die *das Besondere* der Soziallehre in der orthodoxen Kirche konstituieren, so lässt sich sehen, dass dies ungefähr die gleichen Punke sind wie in der westlichen Tradition: *Solidarität* der Kirche mit der Welt, Verhältnis zum *Staat,* ganzheitliche *Heilung* des Menschen, *Liebe* als Grundprinzip, Aufgabe der Christen *in* der Welt und *für* die Welt. Vgl. ebd., 2019ff.

von außen[44]. Dass dabei historischer Hass, Feindbilder, Distanz zu den Fremden und Nationalismus entstehen konnten, ist nicht auszuschließen[45].

d) Die europäischen Ereignisse der Französischen Revolution und der Zeit danach haben in Osteuropa nur ein bescheidenes und verspätetes Echo gefunden. *Das Denken in Kirche und Gesellschaft* hat keine dynamischen Erfahrungen gemacht. Vielmehr diagnostizierte man im Westen aus eigener Sicht einen Zerfall der katholischen und protestantischen Kirche und Theologie, was oft dazu führte, sich vom westlichen Geist der Aufklärung und der liberalen Strömungen zu distanzieren und überwiegend Wert auf die eigene Tradition aus der alten Geschichte zu legen. Misstrauisch gegenüber dem Westen und skeptisch vor der modernen Zukunft konnte die Kirche zu wenig zur Gestaltung der sozialen Lebensbereiche beitragen[46].

e) Die Hervorhebung des liturgischen Aspekts in der byzantinischen Tradition ist eine Stärke der Ostkirche. Zugleich aber darf nicht übersehen werden, dass allein die „göttliche Liturgie" ohne die *Kultur der Sittlichkeit* im Sinne von Ethos der Gesellschaft, ohne entsprechendes Denken und Handeln in der heutigen Lebenswelt und unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen, ohne den Dialog mit der Kultur der Moderne nicht viel zu Problemlösungen im sozialen Strukturwandel beitragen kann. Die Tatsache, dass der Kommunismus in seinen destruktiven Zügen in den Ländern Osteuropas am schlimmsten war, hängt auch damit zusammen, dass in diesen Gesellschaften die Kirchen zu wenig zum Aufbau des sozialen Gefüges beigetragen oder sogar Negatives bewirkt haben. Die anzuerkennenden Verdienste der verfolgten Christen und der zahlreichen Märtyrer können die Mängel am kompetenten sozialen Engagement der jeweiligen Kirchen nicht unhistorisch machen[47].

---

[44] Hier eine Bemerkung zu „Irgendwo, in der Walachei": Viele wissen nicht, dass Walachei ein großes Gebiet in Süd-Rumänien ist. Es war lange in der Geschichte als *Wüste* zu bezeichnen, nicht weil dort das Land dem Leben unfreundlich gewesen wäre. Aber das Gebiet ist flach, und strategisch konnte es kaum Schutz vor den ständigen osmanischen Attacken bieten. Vor den Angriffen mussten die Menschen alles unbrauchbar machen – Häuser und sonstige Einrichtungen abreißen, Brunnen vergiften – und dann weit weg in den Karpaten-Ausläufern Zuflucht finden. In dieser historischen Elendssituation wirkte der Fürst Vlad Ţepeş (Vlad mit Speer) als Führer des Volkes in den Befreiungskämpfen gegen fremde Herrschaften. Seine Gegner haben ihn als Dracula, Blutsauger bezeichnet.

[45] Vgl. Bremer Thomas: Orthodoxe Kirche – I. Begriff, II. Geschichte, II. Gegenwart, in: LThK^3, Bd. 7 (1998), 1144-1148, 1145f.

[46] Vgl. Osipon Aleksi I.: Die theologischen Grundgedanken der Slawophilen, in: Conc(D) 32 (1996), 493-503, bes. 496 mit Hinweis auf den großen russisch-orthodoxen Theologen A. S. Chomjakow.

[47] Ausführlicher dazu s. das Beispiel der russisch-orthodoxen Kirche unter sowjetischer Herrschaft in einem Aufsatz von Roccoucci Adriano: Die Erfahrung der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit des Sowjetregimes, in: Conc(D) 32 (1996), 503-515, vor allem 505-510.

Die historische Armut in den osteuropäischen Gebieten wurden bis jetzt noch nicht theologisch thematisiert und aufgearbeitet, wie diese Situation am Beispiel der Neuen Politischen Theologie oder der Befreiungstheologie in den katholischen und protestantischen Kirchen, allerdings nicht ohne Schwierigkeiten, dargestellt wurde[48]. Die Armutssituationen in osteuropäischen und besonders in den südosteuropäischen Ländern haben zu einem derartigen Elend geführt, in dem Menschen und gesellschaftliche Strukturen *entmenschlicht* wurden. Eine auf vertikale Ausrichtung geprägte Moral ohne horizontal gestaltete Sittlichkeit konnte die Bildung von katastrophalen Lebenseinstellungen leider nicht verhindern: Die Menschen haben Angst vor Gott aus religiösen, weltanschaulichen Gründen, nicht immer aus Glaubensüberzeugungen, aber vor den Mitmenschen, die schwach sind, gibt es nur selten Respekt[49]. Man ist in der Praxis schwach vor dem starken Gott und stark vor den schwachen Menschen[50].

Die unterschiedlichen Erfahrungen der Kirchen in den modernen Gesellschaften hinsichtlich des Wandels der Strukturen bedeuten einerseits Ermutigung und gleichzeitig eine vehemente Herausforderung für den Prozess der sozialen Metanoia. Gestalterischer Strukturwandel ist nötig und möglich. Er muss aber durch christlichen Einsatz in einer ganzheitlichen Kooperation aller gesellschaftlichen Kräfte ständig getragen werden[51].

3. Der Wandel der Strukturen und das Modell der Ganzheitlichkeit

Aus dem bisher Dargestellten ergibt sich, dass weder ein durch blutige Revolution auferlegter Strukturwandel noch eine unausreichend entwickelte Einstellung gegenüber den krisenhaften Veränderungen in der Gesellschaft

---

[48] Vgl. Anzenbacher Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, 158f. für die Politische Theologie und 161ff. für die Befreiungstheologie.

[49] Vgl. die bedauerlichen Situationen in den orthodoxen Ländern bei Hözle Peter: Recht(s)gläubige Reaktion. Orthodoxe Nationalisten auf dem Vormarsch, in: EvKomm 10 (1994), 567-568, 567.

[50] Diese Bemerkungen basieren auf einem Aufsatz von J. Moltmann, der aus erkenntnistheoretischer Sicht die Beziehungen zu den Anderen und zu dem ganz Anderen mit gesellschaftlichen Folgen analysiert. Vgl. Moltmann Jürgen: Die Entdeckung der Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens, in: EvTh 50 (1990), 400-414, vor allem 402ff. Ein Beispiel für ähnliche Bemerkungen, nicht im Sinne der Anklage, sondern als Plädoyer für die Versöhnung, ist in der Situation der Christen in Rumänien zu finden. Dazu Tamás Juhász: Zur Lage der Reformierten Kirche in Rumänien, in: EvTh 55 (1995), 229-238, bes. S. 233-238: *Konfrontation mit der Vergangenheit* und *Nationalität und Nationalismus*.

[51] Zum Prozess der *Metanoia* mit deutlichem Sozialinhalt und mit Hinweis auf die Strukturen im Bereich der Ökumene lädt ein Alberigo Giuseppe: Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?, in: Conc(D) 32 (1996) 567-575, bes. 571ff., wo der Autor die provozierende Frage stellt und beantwortet: *Einheit ohne Metanoia?*

den Weg zu einer besseren Gestaltung des Zusammenlebens bahnen konnten. Der Wandel der Strukturen benötigt in seiner Komplexität ein ganzheitliches Gestaltungsmodell, das die vielfältigen und komplizierten Veränderungen der sozialen Prozesse berücksichtigt und deren Wandel im Gesamt des gesellschaftlichen Lebens fördert. Infolgedessen sollen hier einige grundsätzliche Aspekte eines solchen ganzheitlichen Modells gezeigt werden, ohne dass sie ausführlich dargestellt werden können. In Bezug auf die soziale Metanoia ist die Aufgabe des im Sittlichen sozial bestimmten und bestimmenden Menschen als agierendes Subjekt im Prozess des Strukturwandels herauszustellen[52].

Hinsichtlich des Wandels der Strukturen der Sünde ist für theologisch-ethische Überlegungen von Bedeutung, den Aspekt der *Undeterminiertheit* der Strukturen hervorzuheben[53]. Damit ist die Tatsache gemeint, dass die Organisationsformen der Gesellschaften, bzw. ihre Systeme, Subsysteme, Strukturen und Institutionen weder auf einen idealen Typus naturwüchsiger oder göttlicher Art zurückzuführen, noch zu einem eschatologischen oder zukünftigen Selbstzweck zu stilisieren sind. Das bedeutet im Grunde, dass die Strukturen weder einen determinierenden Anfang, noch ein vorgegebenes Ende haben. Deshalb sind die Organisationsformen des sozialen Zusammenlebens in Bezug auf die Menschen in der Gegenwart zu würdigen, aber selbstverständlich in Verantwortung für die Zukunft. So gesehen ist der Strukturwandel als spannungsvolle Veränderung innerhalb der Gestaltungsaufgaben des Lebens und Handelns der Menschen zu betrachten. Die Ganzheitlichkeit des Strukturwandels nötigt zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Entwicklung und mit dem Funktionszustand der Unrechtsstrukturen.

Es handelt sich hier um ein Spannungsfeld zwischen dem, was innerhalb der Strukturen immer noch gültig ist und bleiben muss, und dem, was überholt oder sogar destruktiv ist und dringend der Erneuerung bedarf. In einem ganzheitlichen Modell des Strukturwandels sind Elemente wie «sozialer Wandel» und «soziale Prozesse»[54] von Bedeutung. Die sozialen Prozesse bezeichnen zum einen lange, andauernde Veränderungen innerhalb

[52] Vgl. Bastianel Sergio: Strutture die peccato. Riflessione teologico-morale, in: La Civiltà Cattolica 140 (1989), 325-338, 336.

[53] Neutestamentliche Impulse für solche Betrachtung der Strukturen der Kirche, das gilt aber auch für die Sozialstrukturen, zeigt Ebner Martin: Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel (Teil 2). Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: Diakonia 31 (2001), 199-204, 200ff.

[54] Die sozialen Prozesse sind „kontinuierliche, langfristige, d.h. gewöhnlich nicht weniger als drei Generationen umfassende Wandlungen der von Menschen gebildeten *Figurationen* oder ihrer Aspekte in einer von zwei entgegengestellten Richtungen." – Elias Norbert: Prozesse, soziale, in: GSoz, 271-277, 271.

der geschichtlichen Entwicklung einer Gesellschaft und zum anderen umfassen sie alle wichtigen Lebensbereiche der in der jeweiligen Gesellschaft lebenden Menschen wie Politik, Wirtschaft, Bildungswesen oder soziale Lebensstile. Im Unterschied dazu ist der soziale Wandel als kleinere Veränderung zu verstehen, die meistens nur in Teilbereichen des gesellschaftlichen Lebens stattfindet und nicht allzu lang andauert. Hinsichtlich der sozialen Prozesse und des sozialen Wandels ist das Faktum der *Interdependenz*[55] ein entscheidender Aspekt[56]. Darunter versteht man den gegenseitigen Einfluss innerhalb des Strukturwandels, wonach der soziale Prozess die sich entwickelnden Wandlungen in den Teilbereichen des gemeinsamen Lebens bestimmt. Diese Feststellung gilt auch umgekehrt: Der soziale Prozess, der länger und umfangreicher ist, lässt sich von den gesellschaftlichen Wandlungen in den Teilbereichen der Gesellschaft beeinflussen[57]. Für den Wandel der Strukturen aus der Perspektive der sozialen Metanoia wird man das Modell der Ganzheitlichkeit diese gegenseitige Interdependenz in Betracht ziehen müssen. So wie die soziale Sünde und die damit eng verbundenen schuldhaften Strukturen in komplexen gesellschaftlichen Vernetzungen entstehen, gelten diese Vernetzungen auch als Rahmenbedingungen auch für die Möglichkeit von sozialer Umkehr.

> Angesichts der vielfältigen Vernetzungen individuellen Handelns und der für die wenigsten Akteure noch überschaubaren Komplexität der Vorgänge in ganzen Bereichen der modernen Gesellschaft kann das politisch erweiterte Verständnis von Umkehr, auf das vor allem die Befreiungstheologie die Aufmerksamkeit gelenkt hat, als Komplementärbegriff zum Theologumenon der strukturellen Sünde angesehen werden[58].

In alldem ist darauf zu achten, dass das Phänomen der gegenseitigen Interdependenz sowohl fördernd als auch hindernd wirken kann, je nach dem Charakter der sozialen Veränderungen im Gesamtsystem und in den Subsystemen der Gesellschaft[59].

---

[55] Für das Verständnis der *Interdependenz* sind Phänomene wie Interaktions– und Kommunikations-prozesse zu berücksichtigen. Darin stehen die menschlichen Beziehungen zwischen Personen und Gruppen im Vordergrund. Vgl. Peuckert Rüdiger: Interaktion, in: GSoz, 154-157, 156.

[56] Aus soziologischen Sicht ist darin die Rede von Begriffspaaren wie *Integration* und *Desintegration, Aufstieg* und *Abstieg*. Vgl. Elias Norbert: Prozesse, soziale, 271.

[57] Der soziale Wandel versteht sich zunächst als Phänomen innerhalb der Sozialstrukturen und der gesellschaftlichen Systeme und Subsysteme. Durch langes Bestehen der Strukturen und der Systeme kann dann der soziale Wandel tiefgreifendere Veränderung der sozialen Prozesse in Gang bringen. Vgl. Zapf Wolfgang: Wandel, sozialer, in: GSoz, 427-432, 430.

[58] Hilpert Konrad: Umkehr – II. Theologisch-ethisch, 367.

[59] N. Elias macht aufmerksam darauf, dass die sozialen Prozesse nicht wie im biologischen Bereich vorgehen. Sie sind immer bipolar: „Es gehört also zu den Eigentümlichkeiten

Andere soziologische Analysen zeigen eine bestimmte Interdependenz für das Wesen der Sozialstrukturen, die sich ähnlich den Systemen im Bereich des biologischen Lebens als autopoetische Systeme organisieren und erhalten[60]. Von der Art und Weise, wie sich die Systeme als offene oder geschlossene zeigen, wird sich auch der Strukturwandel gestalten. Hier ist das Phänomen der Kommunikation zwischen den Strukturen, bzw. den Systemen und Teilsystemen, und ihrer Umwelt von Bedeutung. Gemäß ihrem Funktionswesen artikulieren die Strukturen eigene Erwartungen, auf die die Umwelt positiv, d.h. mit der Erfüllung der Erwartungen, oder negativ, d.h. diese Erwartungen ablehnend, reagieren kann. Die soziale Umkehr betrachtend sind die Menschen durch ihr prägendes Handeln als die Hauptakteure des Strukturwandels zu sehen[61]. Zwar sind in die theologisch-ethischen Überlegungen die komplizierten Vorgänge des sozialen Wandels und der gesellschaftlichen Prozesse mit einzubeziehen. Jedoch sind es immer die Menschen, die als ethisch agierende Subjekte eine entscheidende Rolle hinsichtlich der Natur von Strukturveränderungen spielen[62]. Eine verantwortliche Übernahme und eine persönlich vertiefte Verarbeitung dieser Rolle tragen erheblich zum positiven Wandel der schuldhaften Strukturen bei[63]. Das Konzept der autopoetischen, also sich selbst organisierenden Bestimmtheit der Systeme schließt die Bedeutung des moralischen Handelns der Menschen innerhalb der Organisationsformen der Gesellschaft nicht unbedingt aus. Vielmehr sind die Menschen herausgefordert, gemäß ihrer Kompetenz und Position im sozialen Leben sich ständig im Bereich der sich verändernden Strukturen zu orientieren und die eigenen Gestaltungsinitiativen zu wagen. In diesem Sinn sind die Menschen nicht nur als Zuschauer zu betrachten, die positive oder negative Veränderungsvorgänge

---

sozialer Prozesse, dass sie bipolar sind. Im Unterschied von dem biologischen Prozess der *Evolution* sind soziale Prozesse umkehrbar. Schübe in einer Richtung können Schübe in der entgegengesetzten Richtung Platz nehmen. Beide können simultan auftreten. Einer von ihnen kann dominant werden oder dem anderen die Waage halten." – Elias Norbert: Prozesse, soziale, 271.

[60] Vgl. Gukenbiehl Hermann L.: System, soziales, in: GSoz, 388-390, 389f. Dort besonderer Hinweis auf die soziologische Systemtheorie von Niklas Luhmann.

[61] Im Unterschied zu Luhmanns Theorie der sozialen Systeme betont N. Elias die entscheidende Rolle der Menschen durch soziales Handeln gegenüber dem Strukturwandel. Auch die relative Autonomie der sozialen Prozesse hat als Akteure die Menschen. Vgl. Elias Norbert: Prozesse, soziale, 275.

[62] In der Darstellung der Sozialethik als Strukturenethik – auch Sozialstrukturenethik – betont W. Korff ausdrücklich das moralische Handeln der Menschen in den sozialen Lebensbereichen. Vgl. Korff Wilhelm: Sozialethik, 768.

[63] Vgl. Fuchs Josef: Strukturen der Sünde, 621: Nicht nur die sozialen Sünder, sondern alle Menschen werden angesprochen, sich am Prozess der Bekämpfung der Unrechtsstrukturen zu beteiligen.

der Strukturen feststellen. Sie erkennen darin auch ihre personalen Möglichkeiten und entscheiden sich für eine bewusste Strukturgestaltung für die zukünftige Entwicklung[64].

Bibliographie

Ableitinger Alfred: Kommunismus, kommunistische Parteien, in: KLS, 1445-1463

Alberigo Giuseppe: Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?, in: Conc(D) 32 (1996) 567-575.

Anzenbacher Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998.

Bastianel Sergio: Strutture die peccato. Riflessione teologico-morale, in: La Civiltà Cattolica 140 (1989), 325-338.

Bodzenta Erich: Sozialer Wandel, in: KSL, 2669-2673.

Bremer Thomas: Orthodoxe Kirche – I. Begriff, II. Geschichte, II. Gegenwart, in: LThK^3, Bd. 7 (1998), 1144-1148.

Courtois Stéphane: Das Jahrhundert des Kommunismus. Stalin und der Gulag-Staat, in: Der Spiegel 30/1999.

Ebner Martin: Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel (Teil 2). Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: Diakonia 31 (2001), 199-204.

Ehlen Peter: Kommunismus, in: LWE, 523-528

Elias Norbert: Prozesse, soziale, in: GSoz, 271-277.

Fetscher Iring: Kommunismus, in: SM, Bd. 2, 1396-1404.

———: Marxismus, in: LWE, 663-670.

———: Revolution und Widerstand, in: CGG, Bd. 14 (1982), 77-133.

Fleischer Helmut: Kommunismus – I. Philosophisch, in: TRE, Bd. 19 (1990), 402-407.

Fries Heinrich: Fundamentaltheologie, Graz – Wien – Köln 1985.

Fuchs Josef: Strukturen der Sünde, in: StZ 206 (1988), 613-622.

Gabanyi Anneli Ute: Systemwechsel in Rumänien: Von der Revolution zur Transformation, München 1998.

Gukenbiehl Hermann L.: System, soziales, in: GSoz, 388-390.

Heinrich Fries: Fundamentaltheologie, 209.

Hilpert Konrad: Umkehr – II. Theologisch-ethisch, in: LThK^3, Bd. 10 (2001), 366-367.

Höhn Hans-Joachim: Neuzeit – II. Geistesgeschichtlicher Begriff, in: LThK^3, Bd. 7 (1998), 790-791.

Honneth Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. ^{2}1998.

Horvath Árpád: Kommunismus – II. Ethisch, in: TRE, Bd. 19 (1990), 407-413.

[64] Vgl. ebd., 620f. Dabei werden die Schwierigkeiten von Strukturveränderungen nicht außer Acht gelassen. Sie können aber durch einzelne und gemeinsam durch die vorausgesetzte *Gutheit der Person* wenigstens partiell überwunden werden.

Hotz Robert: Wie dienen die Kirchen den Menschen in Rußland?, in: Renovabis 1/1997, 136-148.
Hözle Peter: Recht(s)gläubige Reaktion. Orthodoxe Nationalisten auf dem Vormarsch, in: EvKomm 10 (1994), 567-568.
Jonas Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1984.
Korff Wilhelm: Sozialethik, in: LThK[3], Bd. 9 (2001), 767-777.
Larentzakis Gregor: Orthodoxe Kirche und Soziallehre, in: KSL, 2016-2023.
Levinas Emmanuel: Difficile Liberté (Art. Le lieu et l'utopie), Paris 1995, 143-144.
Moltmann Jürgen: Die Entdeckung der Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens, in: EvTh 50 (1990), 400-414.
Müller Eberhard: Bekehrung der Strukturen: Konflikte und ihre Bewältigung in den Bereichen der Gesellschaft, Zürich 1973.
Nell-Breuning Oswald von: Marxismus – zu leicht genommen, in: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Freiburg – Basel – Wien 1987.
Nientiedt Klaus: Warum der Kommunismus scheiterte, in: HerKorr 46 (1992), 53-55.
Peuckert Rüdiger: Interaktion, in: GSoz, 154-157.
Osipon Aleksi I.: Die theologischen Grundgedanken der Slawophilen, in: Conc(D) 32 (1996), 493-503.
Post Werner: Marxismus, in: SM, Bd. 3, 367-374.
Roccoucci Adriano: Die Erfahrung der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit des Sowjetregimes, in: Conc(D) 32 (1996), 503-515.
Rüegg Walter: Soziologie, Frankfurt a. M. 1975.
Schaeffler Richard: Die Kritik der Religion, in: HFTh, Bd. 1 (1985), 117-135.
Schillebeeckx Edward: Gott – die Zukunft des Menschen, Mainz 1969.
Schoeck Helmut: Soziologisches Wörterbuch, Freiburg – Basel – Wien [9]1975, (Art. sozialer Wandel) 350.
———: Soziologisches Wörterbuch (Art. Kommunismus), 195.
Schwan Alexander: Humanismen und Christentum, in: CGG, Bd. 19 (1981), 5-63.
Tamás Juhász: Zur Lage der Reformierten Kirche in Rumänien, in: EvTh 55 (1995), 229-238.
Werbick Jürgen: Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg – Basel – Wien 1994.
Zapf Wolfgang: Wandel, sozialer, in: GSoz, 427-434.

THE IMPORTANCE OF THE TEACHING OF *GAUDIUM ET SPES* FOR THE INTRODUCTION OF *DOLUS* AS A GROUND FOR MARRIAGE NULLITY IN THE 1983 CODE OF CANON LAW

*Eduard GIURGI**

Abstract: The present essay is aimed to highlight the impact of the teaching of Vatican II, through the pastoral constitution *Gaudium et spes*, on the introduction of a new ground for marriage nullity, namely, dolus. In order to reach this aim, the essay provides a short presentation of the teaching of the 1917 Code of Canon Law. The essay emphasizes that in this code was stressed more the procreative end of matrimonial consent and less the importance of matrimonial love in giving consent. The 1917 Code of Canon Law had the advantage of offering juridic clarity on marriage, yet the disadvantage was that the legislation was very much removed from experience of most married members of the Church. To this disadvantage the personalist view of some theologians and canonists was to give equal importance to procreative end of marriage and to matrimonial love. The personalist proposal was accepted and included in the teaching of the Council of Vatican II, more precisely, in the pastoral constitution *Gaudium et spes*. The council eliminates the hierarchical ordering on the ends of marriage and it teaches that both ends are equally important for a valid marriage. The council stresses the importance of the love between the man and the woman for a valid matrimonial consent. The teaching of the council led to the introduction of a new ground for marriage nullity in the 1983 Code of Canon Law. In fact, according to the teaching of the council, the consent consists in the mutual giving and accepting of the spouses. When one of them is deprived of knowledge of an important quality of the other party by dolus, the mutual giving and accepting in consent is incomplete or truncated. Also, the partnership of life and love about which the council teaches is seriously disturbed in such a case. As a consequence, it was necessary to be introduced this new ground for marriage nullity in the 1983 Code of Canon Law.

Key words: dolus, deceit, council, canon, code, marriage, consent, matrimonial, nullity, ground, constitution.

Introduction

In one of his books Walter Kasper says that "there is no area of human life on which most people are so dependent for personal happiness and fulfillment as that of love between man and woman, a love that is made

* University of Bucharet, Romania, Faculty of Roman Catholic Theology; email: edygiurgi@gmail.com.

lasting in marriage and family life"[1]. The importance of love between man and woman in marriage is highlighted by the Second Vatican Council[2] as well. However, it is important to say that the traditional teaching of the Church on marriage has not always considered love as being so important for marriage. Thus, for instance, even the 1917 Code of Canon Law said that "the primary end of marriage is procreation and education of children; the secondary is mutual support and a remedy for concupiscence"[3]. It is the merit of Vatican II and more exactly of the pastoral constitution *Gaudium et spes* of stressing the importance of love for marriage. As a matter of fact, the teaching of *Gaudium et spes* "marked a watershed in the Church's understanding of marriage"[4].

In the light of what was said above, the aim of the present paper is make a short analysis of marriage as it used to be before the Council, then, what the Council says about marriage, and finally, to present a practical consequence of the Council's teaching on marriage, i.e., the introduction of *dolus* as a ground for marriage nullity in the new legislation of the Church. The way in which the paper will tackle the topic is as follows: in its first part the paper will analyze the teaching on marriage in 1917 Code and it will also present briefly the personalist view that preceded the Council, then, in the second part, the paper will present the preparatory work of the council fathers on marriage and the actual teaching of the Second Vatican Council on marriage, and in its third part the paper will present one of the consequences of the teaching of Vatican II on marriage; namely, the introduction of a new ground for marriage nullity in the 1983 Code[5]. The paper will offer a few conclusions at the end.

---

[1] Walter Kasper, *Theology of Marriage*, (New York: Abington, 1980) 1.

[2] See Vatican II, *Gaudium et spes* 48-52, December 7, 1965: *AAS* 58 (1966) 1025-1115. Hence forth called *GS*. Unless mentioned otherwise, all English translations used in the paper will be taken from *Vatican II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. Austin Flannery, 2nd ed. (Northport, NY: Costello Publishing, 1996) 903-1001.

[3] *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917), canon 1013, § 1: "Matrimonii finis primarius est procreatio atque education prolis: secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae." Henceforth called the 1917 Code. All subsequent citations of the 1917 Code will be from this source.

[4] John P. Beal, "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]," in *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. John P. Beal et al., (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2000) 1239.

[5] See *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983), canon 1098. Henceforth called the 1983 Code. All subsequent citations of the 1983 Code will be from *Code of Canon Law, Latin-English Edition: New English Translation* (Washington, DC: CLSA, 1998). Canons cited by number are from this code unless specifically noted otherwise.

Part I: The Teaching of the 1917 Code of Canon Law on Marriage

Even though the 1917 Code offered no definition of marriage, nevertheless, it incorporated in its legislation a number of principles of the Church's theology and discipline on marriage that developed in the post-Tridentine era[6].

Accordingly, the 1917 Code stressed first of all the importance of the matrimonial contract that was created by the reciprocal consent of the man and woman entering into it. The contract could be created only by the two parties entering into marriage, no third party could replace it[7]. Moreover, there was not possible to have a valid matrimonial consent among the baptized "without its also being a sacrament"[8]. Christ raised the matrimonial consent to the dignity of a sacrament[9].

Additionally, the 1917 Code defined the object of matrimonial consent as "an act of will by which each party gives and accepts perpetual and exclusive rights to the body, for those actions that are of themselves suitable for the generation of children"[10]. Thus, the 1917 Code attributed to the matrimonial communion only one essential element, i.e., the so-called *ius in corpus* – the right to those acts which were apt for conception[11]. Besides, "even the *societas permanens* (permanent society)[12], which was the object of minimal knowledge, was described as having the exclusive aim of procreation"[13].

Moreover, the 1917 Code made a hierarchical ordering of the ends of marriage according to the teaching of Saint Augustine on marriage[14]. Consequently, the primary end of marriage was procreation and education of children, and the secondary end of marriage was mutual assistance and remedy of concupiscence[15]. The secondary end of marriage was so subordinate to the primary end that it "could be explicitly excluded from consent without invalidating the marriage, since it was not a *sine qua non* for the achievement of the primary end"[16].

---

[6] Beal, "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]," 1240.

[7] Cf. 1917 *CIC*, canon 1012, § 1.

[8] 1917 *CIC*, canon 1012, § 2: "quin sit eo ipso sacramentum."

[9] Cf. 1917 *CIC*, canon 1012, § 1.

[10] 1917 *CIC*, canon 1081, § 2: "actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem."

[11] Cf. Antoni Stankiewicz, "The Canonical Significance of Matrimonial Communion," In *Vatican II Assessment and Perspectives: Twenty-five Years After (1962-1987)*, ed. René Latourelle, Vol. 2, (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989) 204.

[12] Cf. 1917 *CIC*, canon 1082, § 1.

[13] Antoni Stankiewicz, "The Canonical Significance of Matrimonial Communion," 204.

[14] Theodore Mackin, *Divorce and Remarriage*, (New York: Paulist Press, 1984) 456.

[15] Cf. 1917 *CIC*, canon 1013, § 1.

[16] Beal, "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]," 1238.

In short, from what was said so far, it can be easily noted that the 1917 Code stressed more the procreative end of matrimonial consent and less the importance of matrimonial love in giving consent[17]. The legislation of the 1917 Code had the advantage of offering juridic clarity on marriage, yet the disadvantage was "far removed from the lived experience of most married members of the faithful"[18]. The following example is eloquent in this regard.

> It was about a sacramental marriage of two Catholics that the Congregation of the Sacraments ruled in its decision of August 2, 1958. The issue was whether the marriage had ever been consummated, and therefore whether it were dissoluble by papal action. In every instance of intercourse the wife had had to drug herself so heavily to endure what she regarded as a vile experience that she was senseless when the act took place. The Congregation's decision was that the marriage – the sacramental marriage – had indeed been consummated. The criterion appropriate to a contract and its completion had been met. Her husband's penis had penetrated her vagina sufficiently and had deposited semen there. Neither had taken contraceptive measure to block this[19].

The Personalist Proposal

Given the fact that cases like the one abovementioned were not isolated and that the legislation of the 1917 Code was far removed from the lived experience of most married faithful, some theologians came up with a proposal. These theologians acknowledged the hierarchical ordering of the ends of marriage, but they argued that more emphasis should be given to the secondary end of marriage and its personal dimensions[20]. Because of their insistence on the personal values of marriage, they were called personalists. According to this view,

> If one would describe realistically what men and women do in marrying, one must say that they get married in order to be married. Even if they have a goal in view that lies in their future as they marry, this goal is not a product or a state outside their relationship. It lies within the relationship; it is the completing of themselves in their sexual nature as man and woman – a completing that is possible precisely because they are reciprocally masculine and feminine. At the same time it is the completing of their two-in-oneness as a man and a woman. […] Even if one insists on thinking of goals of either in marrying, there is no need to distinguish two separate goals of either marriage itself or of marital intercourse. Intercourse's first meaning – or goal – is to effect and complete

[17] Cf. Antoni Stankiewicz, "The Canonical Significance of Matrimonial Communion," 206.
[18] Beal, "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]," 1238.
19 Theodore Mackin, *What is Marriage?* (New York: Paulist Press, 1982) 241.
[20] Beal, "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]," 1238.

the spouses' union. It is the most thorough way in which they can give and accept one another's entire persons. This is, again, marital intercourse's first meaning, its first value.

The bringing of this union to reality is in turn oriented to two further goals, the fulfilling of the husband and wife as persons, and the conceiving of a child[21].

This proposal of the personalist theologians was rejected by the Holy Office in 1944 when it was asked "whether the opinion of certain modern writers can be admitted, who … teach that the secondary ends are not essentially subordinate to the primary end, but are equally principal and independent?"[22] Also, Pope Pius XII insisted that the subordination of the secondary end of marriage to the primary end is a principle that "the very internal structure of the natural order reveals, which the heritage of the Christian tradition embodies, which the Supreme Pontiffs have repeatedly taught, and which finally is crystallized into legal form by the Code of Canon Law"[23].

Nevertheless, the personalist view was taken into account at Vatican II and this will be presented in the next part of the paper.

Part II: The Teaching of Vatican II on Marriage

a. The Preparatory Work of Vatican II on Marriage

At the outset of the preparation for the council, the bishops of the world were asked to send *vota*[24] to Rome with regard to what they were hoping from the forthcoming council. The *vota* were arranged by the preparatory commissions and secretariats of the council in seventy draft decrees also called *schemata*. Among the issues treated in the draft decrees, there were four issues that were eventually going to be treated in *Gaudium et spes*; namely, *De Ordine Morali*; *De Castitate, Matrimonio, Familia, Virginitate*; *De Ordine Sociali*; *De Communitate Gentium*[25]. As it can be easily noted, marriage was one of them.

During the first period of the council, which lasted from October 11 to December 8, 1962, there were discussions about the draft decrees to be

---

[21] Theodore Mackin, *Divorce and Remarriage*, 457.

[22] Sacred Congregation of the Holy Office, decretals, April 1, 1944, *AAS* 36 (1944) 103, in *Canon Law Digest*, ed. T. Bouscaren – J. O'Connor, vol. 3, (Milwaukee-New York: Bruce, 1939) 401-402.

[23] Pius XII, allocution, October 29, 1951, *AAS* 43 (1951) 849, in *Canon Law Digest*, vol. 3, 403.

[24] *Votum* was the word used at the council for the answers given by all the bishops of the world as well as other individuals and institutions to the invitation to sent to Rome their views on what they expected from the council.

[25] Norman Tanner, *Rediscovering Vatican II: The Church and the World; Gaudium et Spes, Inter Mirifica*, (Mahwah, NY: Paulis Press, 2005) 4-5.

included in the document that was going to be called *Gaudium et spes*. The seventy draft decrees were reduced by the Council Fathers to twenty by the end of the first period of the Council. Eventually, after the end of the first period of the council, the twenty-draft decree were reduced to seventeen, and hence known for a while as *Schema XVII*, being entitled "The Presence of the Church in the Modern World."

The title was again changed during the second period of the council, which lasted from September 19 to December 4, 1963. The title was changed first to "The Active Participation of the Church in the Building of the World", and then to its final version, "The Church in the World of Today". Also, the working title, known until then as *Schema XVII*, was changed to *Schema XIII* as a result of the reordering of the proposed decrees. During this period there was taken the decision to include the discussion of the *schema* on the agenda of the next session[26].

During the third period which lasted from September 14 to November 21, 1964, *Schema XIII*, which eventually became *Gaudium et spes*, became the main work of the council. The *Schema* was structured as follows: Introduction; Chapter 1: Integral Vocation of the Human Person; Chapter 2: The Church in the Service of God and Humanity; Chapter 3: Conduct of Christian in the World; Chapter 4: Chief Responsibilities of Christian Today; Conclusion[27]. In chapter four, article twenty-one of the *schema* there were treated two important topics, i.e., marriage and family[28].

Archbishop Dearden (Detroit, USA) was the one who introduced the debate on article twenty-one, entitled "The Dignity of Marriage and Family"[29]. He pointed out from the beginning that the article was not meant to be "a full treatment of the doctrine of marriage"[30], but "a synthesis of teaching to help Christians today to understand more deeply the nature and dignity of married and domestic life and to live their calling to holiness more efficaciously"[31].

Additionally, Archbishop Dearden made clear at the beginning of his speech that Pope Paul VI decided to reserve to himself the issue of birth-control pill and, therefore, this issue would be treated neither in the *schema* nor in the appendices[32]. The archbishop also said in this regard:

---

[26] Ibidem, 6-9.

[27] Ibidem, 10-12.

[28] Ibidem, 19.

[29] Norman Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," in *History of Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo – Joseph Komonchak, vol. 4, (Maryknoll: Orbis and Leuven: Peeters, 2002) 306.

[30] Ibidem, 306.

[31] Ibidem, 306.

[32] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 21.

> The synod speaks in a pastoral way to Christian married couples about their dignity and problems and at the same time it exhorts theologians and all experts in the anthropological, psychological, medical, and sociological science, as well as the spouses themselves who taught by experience and virtue, to undertake by a common effort the necessary studies to solve such urgent problems[33].

Nevertheless, even though the issue of birth control was reserved to the pope, the speeches of the council fathers on the Church's teaching on marriage were concentrated on two main issues, i.e., the ends or purposes of marriage and birth control. These two issues created a sharp division among the council fathers. On the one hand there was a group of the council fathers also called conservatives who considered that the teaching of the Church on marriage was clear enough and it needed no changes. On the other hand, there was another group of the council fathers also called progressives who stressed the necessity to update the teaching of the Church on marriage[34].

Among the conservatives there were Cardinals like Ottaviani, Ruffini and Browne. Actually, Cardinal Ruffini was the first speaker in the debate and he highlighted "the sublime nature of marriage as a sacrament instituted by Christ and an efficacious sign of the most sacred marriage between Christ and the Church"[35]. Ruffini also thought that the *schema* "gave too much weight to the consciences of spouses in deciding the number of children"[36]. Because of that, he suggested that the *schema* be rewritten according to the teaching of Pope Pius XI in encyclical *Casti connubii* and Pius XII's address to obstetricians in October 1951[37].

Agreeing with Ruffini, Cardinal Ottaviani pointed out in his speech that he came from a numerous family and he praised his parents for trusting firmly in divine providence. He also suggested that the article on marriage be rewritten in a way that "expressed a similar trust and openness toward God, in place of the present exaggerated emphasis upon the choice of the spouses in deciding the number of children, which, he said, contradicted the church's traditional teaching"[38].

Furthermore, Cardinal Browne insisted upon the necessity of the *schema* to make clear the distinction between the primary end of the sexual act, which is the procreation and education of children, and the secondary end of marriage, which is the mutual help of the spouses and a remedy for

---

[33] Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 307.
[34] Ibidem, 308.
[35] Ibidem, 308.
[36] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 22.
[37] Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 308.
[38] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 22.

concupiscence. Additionally, since the article on marriage emphasized the importance of conjugal love, Cardinal Browne insisted upon the distinction that the article should make between "love of friendship," which is particularly necessary in marriage, and "love of concupiscence." He also said in his speech that the teaching of Pius XI and Pius XII should be taken into account in this regard[39].

In addition, there were some other conservatives who insisted in their speeches on some important issues. Thus Beitia Aldazábal (Santander, Spain) pointed out that the article on marriage should praise parents with large families and make clear the contractual nature of marriage[40]. Fiordelli (Prato, Italy) pointed to the fact that there were some serious omissions in the article on marriage, such as, education of children, engagement, abortion, illegitimate children and their rights, etc.[41] Also, Hervás y Benet (Ciudad Real, Spain) said that the way in which the article approached the issue of birth control was too materialistic and he suggested that "a more positive vision, which included praising large families, was needed. The text did not sufficiently emphasize supernatural faith, confidence in divine providence, love and acceptance of cross"[42].

Nonetheless, the progressive group had their complaints with regard to the article on marriage as well. The first speaker of this group in the debate was Léger, who, in a way, set the tone:

> Anxieties and doubts about marriage are expressed in many regions and by people of all conditions. The faithful – including the more fervent – are pressured daily with difficulties; they seek solutions that are consonant with their faith but the answers given hitherto do not satisfy their conscience. Pastors, especially confessors, have become doubtful and uncertain; in many cases they do not know how they can and ought to respond to the faithful. Many theologians increasingly see the need to investigate anew and more deeply the fundamental principles of teaching about marriage[43].

Moreover, Léger insisted upon the fact that the article should present conjugal love as an end or purpose of marriage and as "a love involving soul and body." Additionally, he wanted conjugal love to be presented as "the intimate union of the spouses"[44]. In the same regard, Cardinal Döpfner (Munich-Freising, Germany) said:

---

[39] Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 308-309.
[40] Ibidem, 309.
[41] Ibidem, 309.
[42] Ibidem, 309.
[43] Ibidem, 310.
[44] Ibidem, 310.

> The bishops of the Church surely cannot be ignorant of how many damaging mistakes have been made in our pastoral practice under the inspiration of those textbooks treating this matter in an exclusively negative and juridically analytic way rather than in a spirit of charity and concern. We need not be surprised that so many of the faithful have been scandalized by the practice of confessors (so many of whom disagree with one another) interpreting sexual intercourse in a way looking only to the animal nature of men and women, while either ignoring the aspect of personal union in it or relegating it to a secondary status[45].

Another important council father from the progressive group was Suenens. He highlighted how important there were the questions of marriage and birth control for the Church and the world. Because of that, he insisted in his speech upon the fact that moralist, scientists, university faculties, laymen and women, and married Christians should be consulted on the issue of birth control[46].

Staverman (Sukarnapura, Indonesia) pointed out that the council could not just repeat the traditional teaching on marriage because by doing that the teaching "loses its pastoral effectiveness"[47]. His suggestion was that the council should involve more lay experts to work for the article on marriage because they "represent married people better than bishops and priests can"[48] and because they know better "both the development of our understanding of marriage, conjugal love, fruitfulness, etc., and the evolution of marriage as an historical reality"[49].

With regard to the ends of marriage, Alfrink (Utrecht, Netherlands) said:

> Difficulties in married life often occur because there is an anxious conflict between the two values of marriage, namely the value of procreation and that of human and Christian education. The conflict can be avoided only if there is present between the parents conjugal love, which is normally nourished and increased through carnal intercourse. It is not a conflict between two separate values, for without the love and fidelity of the spouses, recreated through the 'cult of love' (as our schema rightly says), the motive of procreation is in moral danger[50].

---

[45] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 3 (Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1976) 939. Henceforth called *AS*. Translation taken from Theodore, Mackin, *Divorce and Remarriage*, 465.

[46] Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 310.

[47] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 22.

[48] Ibidem, 22.

[49] Ibidem, 22.

[50] *AS II*, vol. 3, 83-84. Translation taken from Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 311.

Additionally, Cardinal Alfrink referring to the teaching of the Sacred Scripture on marriage, said:

> Sacred Scripture sees this bond of marital love not as the end of marriage – as neither its primary nor its secondary end. It sees it rather as a constitutive element of marriage itself, not in the sense that without it the marriage would be invalid, but in the sense that it would be in some sense defective, imperfect, incomplete. Marital love belongs to marriage itself, at least if marriage be considered not merely as a juridical contract. And the primary end of this bond of marital love remains in the objective sense the offspring conceived of this love, even though in the conjugal act the spouses do not have the child as their primary end.
>
> Unless I am mistaken, this is the modern Catholic's way of thinking, a way of thinking that is more psychological, more human, as well as more theological-biblical[51].

However, Bishop Djajasepoetra of Djakarta emphasized in his speech the fact that there was "a risk in the unqualified acceptance of certain teaching of modern psychology, and protested against a possible confusion between marital love and passion with all its affective consequences"[52]. Also, he complained that the article "demonstrated a completely western tone and does not take into account the manner in which marriage is seen in various cultures of Asia"[53]. He insisted upon the fact that the main stress with regard to marriage should not be laid on the contract, but "on the permanent association for the whole life of the husband and wife, which is of a sacred character. It is not necessary to lay stress on the reason of love, because … love is often born after marriage"[54].

Furthermore, Bishop Reuss (auxiliary of Mainz, Germany) highlighted in his speech that he agreed with the article's way of presenting conjugal love, in as much as "the uniqueness of human sexuality and the primary responsibility of parents to decide the number of their children were stated more clearly"[55]. He also said with regard to the human sexuality: "Sexuality cannot and must not be viewed only from the biological point of view: it is different from any sort of non-human sexuality, and has repercussions on the whole human person"[56].

---

[51] Ibidem, 978. Translation taken from Mackin, *Divorce and Remarriage*, 467-468.

[52] Bernard DE LANVERSIN, "Vatican II and Marriage: The Sacred Foundation of the Order of Creation in Natural Marriage," in *Vatican II Assessment and Perspectives: Twenty-five Years After (1962-1987)*, ed. René LATOURELLE, 177-200. Vol. 2, (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989) 190.

[53] Ibidem, 190.

[54] Ibidem, 190.

[55] TANNER, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 311.

[56] LANVERSIN, "Vatican II and Marriage: The Sacred Foundation of the Order of Creation in Natural Marriage," 184.

Two bishops from Africa pointed out in their speeches two other important issues that the article on marriage should include, namely, the importance of free consent when couples marry and the evil of polygamy which "gravely damages the dignity of women"[57].

Also, Bishop Rusch (Innsbruck-Feldkirch, Austria) insisted upon the fact that the article should give more attention to youth, to the "problems encountered by young people in industrialized nations who live and work away from their families, and the opportunity as well as the dangers of the large amount of free time and recreation available to many of them today"[58].

As a summary to the whole debate, Cardinal Bea said that: "The text ought to be less juridical – more positive and constructive. Let it use Sacred Scripture more fully and let its language be less technical"[59].

In short, these were the main ideas that served as a guide at the shaping of the final text of *Gaudium et spes* on marriage. In fact, on the penultimate day of the council, December 7, 1965, "in the solemn and definitive approval of the constitution, the voting was 2, 309 in favor, 75 against, and 7 null votes. Immediately after the voting, Pope Paul confirmed the approval and promulgated *Gaudium et spes*"[60].

b. The Teaching of Gaudium et spes on Marriage

The pastoral constitution on the Church in the modern world, *Gaudium et spes* teaches about marriage in chapter one of its second part. The main points that the constitutions stresses on the chapter on marriage help us to understand the nature of marriage.

First of all, being aware of the fact that human society and the life of the individual person are closely bound up with the well being of the family, which is called by the council "community of love"[61], the constitution remarks that there are many place in the world where marriage is held in great esteem, while there are also places in the world where it is threatened[62]. The threats that the council is referring to are: polygamy, divorce, the so-called free love, and similar blemishes[63]. They "are aberrations which

[57] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 23.

[58] Tanner, "The Church in the World (*Ecclesia ad Extra*)," 312.

[59] *AS II*, vol. 3, 798. Translation taken from Theodore, Mackin, *Divorce and Remarriage*, 469.

[60] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 37.

[61] *GS* 47: "communitate amoris."

[62] Cf. *GS* 47. See also, Christopher Butler, *The Theology of Vatican II*, (London: Darton, Longman and Todd, 1981) 192.

[63] Cf. *GS* 47.

falsify the very institution of marriage"[64]. Given this situation, the constitution's aim is to "clarify certain points in the Christian doctrine concerning marriage[65], and to "foster the dignity and supremely sacred value of the married state"[66].

Then, the council teaches that the root of the marriage partnership is "in the contract of its partners, that is, in their irrevocable personal consent"[67]. Flannery, whose English translation of the constitution is used in the present paper, translates the Latin word *foedus* with "contract." Yet, Butler indicates that the English word for *foedus* is "covenant"[68], and this is very important for the understanding of the teaching of the council with regard to marriage. While the civil and ecclesiastical laws have preferred to use the word contract in order to speak about marriage and this is understandable because marriage is a matter of public concern, the council used the word covenant being aware that the "concentration on the contractual aspect of marriage can be unfortunate"[69]. Butler explains why it can be unfortunate as follows: "Just as Bellarmine can 'define' the Church in such a way that the holiness of its members becomes apparently irrelevant to its nature, so a marriage, viewed purely as a contract, can appear to be totally without heart and without spiritual value"[70]. Also, Häring points out in his commentary on *GS* that "the relationship between Christ and the Church is not a contract but a covenant"[71].

Moreover, the term covenant has biblical roots and from a chronological point of view it is prior to the law. An example of covenant is the one between God and Abraham in the Old Testament. "A covenant is a personal agreement and is founded not on law but on mutual trust"[72]. The law's duty is to give more precision to this mutual trust and to state sanctions in order to protect it. Yet, what is far more important than the enactment of the law in this regard is "the personal commitment of partner to partner, and this is almost hypocritical if it is not itself an expression of mutual love"[73]. By using the word covenant, the council wants to highlight the fact that genuine

---

[64] Bernhard Häring, "Fostering the Nobility of Marriage and the Family," in *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. Herbert Vorgrimler, vol. 5, (New York: Herder & Herder, 1969) 231.

[65] Christopher Butler, *The Theology of Vatican II*, 192.

[66] *GS* 47: "qui nativam status matrimonialis dignitatem eiusque eximium valorem sacrum tueri et promovere conantur."

[67] *GS* 48: "foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur."

[68] Cf. Christopher Butler, *The Theology of Vatican II*, 192.

[69] Ibid., 192.

[70] Ibid., 192-193.

[71] Häring, "Fostering the Nobility of Marriage and the Family," 232.

[72] See Christopher Butler, *The Theology of Vatican II*, 193.

[73] Ibidem, 193.

love is at the heart of marriage[74]. A contract is a juridical act and consequently it is an act of will, which does not presuppose necessarily love. Love is not necessary to enter into a contract. This is the reason why contract is not a very good word to use for marriage.

Additionally, another important word used by the constitution with regard to marriage is "personal"[75]. The constitution defines marriage as a personal community in which the partners give and accept each other. By defining marriage in this way, the council subordinates the objective and institutional aspects of marriage to the personal view[76].

Besides, according to Butler, the Church has become familiar with the distinction between nature and person since the Council of Chalcedon. This council taught that in Jesus Christ there are two natures and one person[77]. Also, Butler says that "when we ask 'who' someone is we are asking for information about a person; when we ask what he is we are asking information about his nature as that nature exists in the flux of history"[78]. Given that, Butler continues:

> Man operates within the framework provided by his nature and its context; but his operations, when they are most genuinely his own, are expressions of him as a person. I can love someone's physical charm, intellectual brilliance, powers of imagination, generosity, courage. But if my love stops short at this point, it will disappear if he loses the qualities which I have found amiable. But if I love someone as himself, then my love can survive the disappearance of the qualities and attributes which first attracted me to him. The ideal of married love is a love of persons for each other, a love which is capable of grows and developing maturity, but not strictly of dying[79].

In the light of Butler's explanation, it can be easily understood how important is the word "personal" used by the council. In addition, Cardinal Kasper points out in this regard: "If we are successful in developing such a view of marriage, it will be possible to testify to the reality of the fundamental principle stated by the Second Vatican Council"[80]: namely, "insofar as man by his very nature stands completely in need of life in society, he is and he ought to be the beginning, the subject and the object of every social organization"[81]. It is also noteworthy that the personalist view,

---

[74] Ibidem, 193.

[75] Cf. *GS* 48.

[76] Kasper, *Theology of Marriage*, 13.

[77] Butler, *The Theology of Vatican II*, 193-194.

[78] Ibidem, 194.

[79] Ibidem, 194.

[80] Kasper, *Theology of Marriage*, 14.

[81] *GS* 25: "Etenim principum, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona, quippe quae, suapte natura, vita sociali omnio indigeat."

mentioned earlier in the paper, influenced very much the thinking of the council in this regard.

Furthermore, the influence of the personalist view on the constitution can also be seen in the fact that it does not use anymore a hierarchal ordering of the ends of marriage like the 1917 Code did[82]. In fact, Tanner points out in his commentary on the constitution that in it the ends of marriage "are mentioned in a discreet way without entering into thorny issue of the priority of one over the other"[83].

The council teaches also that marriage has been raised by Christ to the dignity of a sacrament and that it is an expression of the redemptive love that was incarnated in Jesus Christ. Additionally, the council teaches that the love that unites the spouses is modeled "on Christ's own union with the Church"[84]. With regard to this image, Cardinal Kasper highlights:

> The love and faithfulness existing between Christ and his Church is not simply an image or example of marriage, nor is the self-giving of man and wife in marriage an image and likeness of Christ's giving of himself to the Church. The love that exists between man and wife is rather a sign that makes the reality present, in other words, an epiphany of the love and faithfulness of God that was given once and for all time in Jesus Christ and is made present in the Church[85].

Moreover, the Council did not present conjugal love as a purely spiritual reality, but it teaches:

> Married love is uniquely expressed and perfected by the exercise of the acts proper to marriage. Hence the acts in marriage by which the intimate and chaste union of the spouses takes place are noble and honorable; the truly human performance of these acts fosters the self-giving they signify and enriches the spouses in joy and gratitude[86].

Besides, it is worthy of note that the council teaches about the fruitfulness of marriage in a special paragraph. The text reads as follows:

> Marriage and married love are by nature ordered to the procreation and education of children. Indeed children are the supreme gift of marriage and greatly contribute to the good of the parents themselves. […] Without intending to underestimate the other ends of marriage, it must be said that true married love and the whole structure of family life which results from it is directed to

[82] Cf. *GS* 48.

[83] Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 51.

[84] *GS* 48.

[85] Kasper, *Theology of Marriage*, 14.

[86] *GS* 49: "Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti ac digni sunt et, modo vere humano exerciti, donationem mutuam significant et foveant, qua sese invicem laeto gratoque animo locupletant."

> disposing the spouses to cooperate valiantly with the love of the Creator and Savior, who through them will increase and enrich his family from day to day[87].

Nevertheless, it is important to say that the council does not advocate "irresponsible multiplication of children,"[88] but it teaches that the spouses have their own responsibility in this regard. Instead of using the modern term "family planning," the constitution uses the expression responsible parenthood[89]. The constitution teaches in this regard:

> Married people should realize that in their behavior they may not simply follow their own fancy but must be ruled by conscience – and conscience ought to be conformed to the law of God in the light of the teaching of authority of the Church, which is the authentic interpreter of divine law[90].

In addition, the council teaches that a total abstinence from marital acts as a method of avoiding having children can have serious consequences for marriage itself. Yet, the council does not say anything about birth-control methods leaving thus a problem unsolved[91]. The constitution condemns abortion and infanticide as methods to avoid having children and recommends married people to practice the virtue of married chastity[92].

Finally, the constitution highlights the importance of the nuclear family: father, mother, and children. The council highlights the importance of the presence of the father for children's upbringing and the legitimate progress of women[93]. Also, the council defines family as "a school for human enrichment"[94]. This definition reminds us about another definition given to the family in the dogmatic constitution on the Church, *Lumen gentium*; namely, "domestic Church"[95]. Cardinal Kasper explains the way

---

[87] *GS* 50: "Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur. Filii sane sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum bonum maxime conferunt. […] Unde verus amoris coniugalis cultus totaque vitae familiaris ratio inde oriens, non posthabitis ceteris matrimonii finibus, eo tendunt ut coniuges forti animo dispositi sint ad cooperandum cum amore creatoris atque salvatoris, qui per eos suam familiam in dies dilatat et ditat."

[88] Butler, *The Theology of Vatican II*, 195.

[89] Ibidem, 195. See also *GS* 87.

[90] *GS* 50: "Hoc iudicium ipsi ultimatim coniuges coram Deo ferre debenrt. In sua vero agendi ratione coniuges christiani conscii sint se non ad arbitrium suum procedere posse, sed semper regi debere conscientia ipsi legi divinae conformanda, dociles erga ecclesiae magisterium, quod illam sub luce evangelii authentice interpretatur."

[91] Butler, *The Theology of Vatican II*, 195. See also Norman Tanner, *Rediscovering Vatican II*, 52.

[92] Cf. *GS* 51.

[93] See also Häring, "Fostering the Nobility of Marriage and the Family," 244-245.

[94] *GS* 52: "schola quaedam uberioris humanitatis est."

[95] Vatican II, *Lumen gentium* 11, November 21, 1964: *AAS* 57 (1965) 5-67: "ecclesia domestica."

in which the definition domestic Church has to be understood. He says: "in its function, married and family life are not, however, simply a development of the essential being of the Church. They in fact make an active contribution to the building up of the Church"[96]. Since the married people and their families contribute to the building up of the Church and society, the council teaches that they have to be helped by doctors, psychologists, priests and various organizations[97].

In summary, these are the main points that the council touches upon with regard to marriage and family. As it can be easily noted, the council develops a theology of marriage that is "scriptural, sacramental and deeply human"[98]. In the last part of the present paper it will be presented the influence of the council on the 1983 Code of Canon Law.

Part III: The Legislation of the 1983 Code of Canon Law on Marriage

The Second Vatican Council influenced very much the legislation of the 1983 Code of Canon Law on marriage, yet, in keeping with the purpose of the paper, there will be emphasized only three canons in order to make the point.

First of all, with regard to the matrimonial consent, canon 1057, § 2 states: "Matrimonial consent is an act of the will by which a man and a woman mutually give and accept each other through an irrevocable covenant in order to establish marriage"[99]. The canon reproduces, even though not word for word, a key phrase from *Gaudium et spes*, which says: "The intimate partnership of life and love which constitute the married state … is rooted in the contract of its partners, that is, in their irrevocable personal consent"[100]. Additionally, the 1983 Code distances itself from the legislation of the 1917 Code of Canon Law with regard to the formal object of matrimonial consent. In canon 1081, § 2, the 1917 Code stated that the formal object of marriage was "the perpetual and exclusive right to the body ordered to acts per se apt for the generation of offspring." Yet, the new Code incorporated the teaching of the council in this regard, namely,

---

[96] Walter Kasper, *Theology of Marriage*, 38.

[97] Cf. *GS* 52. See also Häring, "Fostering the Nobility of Marriage and the Family," 245.

[98] Enda McDonagh, "The Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*)," in *Modern Catholicism: Vatican II and After*, ed. Adrian Hastings, (London: SPCK and New York: Oxford University Press, 1991) 104.

[99] 1983 *CIC*, canon 1075, § 2: "Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrionium."

[100] *GS* 48: "Intima communitas vitae et amoris coniugalis … foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur."

that the object of matrimonial consent is "the human act whereby spouses mutually bestow and accept each other"[101]. However, both, the teaching of the council with regard to object of matrimonial consent as well as the canonical legislation in this regard are criticized by canonists as being too pastoral and insufficiently juridical in nature[102]. Anyway, the teaching of the council in this regard is very important in order to understand why *dolus* was introduced as a ground for marriage nullity in the new cod.

Then, the 1983 Code of Canon Law does not make a hierarchical ordering of the ends of marriage as it was in the former code. Instead, the code states:

> The matrimonial covenant, by which a man and a woman establish between themselves a partnership of the whole life and which is ordered by its very nature to the good of the spouses and the procreation and education of offspring, has been raised by Christ the Lord to the dignity of a sacrament between baptized[103].

Thus, the code sates what the council teaches in this regard that both ends of marriage are equally important and inseparable in marriage.

Finally, canon 1098 of the 1983 Code of Canon Law states: "A person contracts invalidly who enters into a marriage deceived by malice, perpetrated to obtain consent, concerning some quality of the other partner which by its very nature can gravely disturb the partnership of conjugal life"[104].

This is a new ground for marriage nullity and it can be understood only in the light of the teaching of the council on marriage consent. According to the teaching of the council, the consent consists in the mutual giving and accepting of the spouses[105]. When one of them is deprived of knowledge of an important quality of the other party by deceit, the mutual giving and accepting in consent is incomplete or truncated[106]. Also, the partnership of life and love about which the council teaches is seriously disturbed in such a case. Moreover, "deception perpetrated in order to extort the consent of

---

[101] Ibid., 48: "sese mutuo tradunt atque accipiunt."

[102] See for instance Urbano Navarrete, "Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II," in *Periodica* 57 (1968) 137-142. See also Charles J. Scicluna, *The Essential Definition of Marriage according to the 1917 and 1983 Codes of Canon Law*, (Lanham, Md.: University Press of America, 1995) 292-295.

[103] 1983 *CIC*, canon 1055, § 1: "Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atquae ad prolis generationem et educationem dignitatem inter baptizatos evectum est."

[104] 1983 *CIC*, canon 1098: "Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius parties qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit."

[105] Cf. *GS* 48.

[106] See Beal, "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]," 1307.

the other party – that is, to obtain the covenant of marital love – psychologically speaking produces a total lack of commitment to the obligation to maintain the communion of marital love"[107]. Additionally, the partnership of life and love is merely apparent as long as the error caused be deceit remains, "because the covenant of marital love is invalid and the spouses cannot validly accept the intimate partnership of life and love willed by God"[108].

Furthermore, the new ground was introduced in the new code as a consequence of the fact that the council eliminated the hierarchical ordering on the ends of marriage as well. It is hard to speak about the good of the spouses as long as one of the parties enters into marriage as a result of deceit.

Conclusion

From what was said so far in this paper it is clear that the teaching of Second Vatican Council on marriage and family has a great impact on the life of the Church and on the 1983 Code of Canon Law, which regulates the life of the Church. Thus, for instance, because of its teaching, it was possible to have a new ground for marriage nullity in the new code, which protects people from being deceived when they marry. The council influenced the 1983 Code of Canon Law in many regards, yet the paper used only one example in order to make its point. As a matter of fact, there are many commentators on the 1983 Code of Canon Law who say that the legislation of the 1983 Code of Canon Law on marriage is heavily influenced by the Second Vatican Council[109].

Bibliography

Primary Sources

Code of Canon Law: Latin-English Edition: New English Translation. Washington, DC:
Canon Law Society of America, 1999.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917.

VATICAN II, dogmatic constitution *Lumen Gentium*, November 21, 1964: *AAS* 57 (1965) 5-67.

VATICAN II, pastoral constitution *Gaudium et spes*, December 7, 1965: *AAS* 58 (1966) 1025-1115.

[107] Antoni STANKIEWICZ, "The Canonical Significance of Matrimonial Communion," 212.

[108] Ibidem, 212.

[109] See for instance, *Il Codice del Vaticano II: Matrimonio Canonico*. ed. LONGHITANO A. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985.

Secondary Sources

ALBERICO Giuseppe – KOMONCHAK Joseph A, eds., *History of Vatican II*. Vol. 4. Maryknoll: Orbis and Leuven: Peeters, 2003.

BEAL John P., "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]." In *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. John P. BEAL et al., 1234-1355. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2000.

BUTLER Christopher, *The Theology of Vatican II*. London: Darton, Longman & Todd, 1981.

DE LANVERSIN Bernard,. "Vatican II and Marriage: The Sacred Foundation of the Order of Creation in Natural Marriage." In *Vatican II Assessment and Perspectives: Twenty-five Years After (1962-1987)*, ed. René LATOURELLE, 177-200. Vol. 2, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989.

DOYLE Thomas P., "Title VII: Marriage [cc. 1055-1165]." In *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, ed. James A. CORIDEN et al., 737-829. New York and Mahwah, NJ: Paulist Press, 1985.

Fagiolo Vincenzo, "Essenza e fini del matrimonio secondo la Constituzione Pastorale *Gaudium et spes* del Vaticano II. In *Ephemerides Iuris Canonici* 23 (1967) 135-186.

FLANNERY Austin, ed., *Vatican II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*. 2nd ed. Northport, NY: Costello Publishing, 1996.

GRAMUNT Ignatius – HERVADA Javier – LEROY A. Wauck, *Canons and Commentaries on Marriage*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1987.

GROCHOLEWSKI Zenon – POMPEDDA Mario Francesco – ZAGGIA Cesare, *Il Matrimonio nel Nuovo Codice di Diritto Canonico Annotazioni di Diritto Sostanziale e Processuale*. Padua: Libreria Gregoriana Editrice, 1984.

HASTINGS Adrian, *Modern Catholicism: Vatican II and After*. ed. Adrian HASTINGS. London: SPCK and New York: Oxford University Press, 1991.

KASPER Walter, *Theology of Marriage*. New York: Abington, 1980.

MACKIN Theodore, *Divorce and Remarriage.* New York: Paulist Press, 1984.

———, *The Marital Sacrament.* New York: Paulist Press, 1989.

———, *What is Marriage?* New York: Paulist Press, 1982.

———, *The Church as Sacrament*. Vol. 5. London: Sheed & Ward, 1975.

SCICLUNA Charles J., *The Essential Definition of Marriage according to the 1917 and 1983 Codes of Canon Law*. Lanham, Md.: University Press of America, 1995.

STANKIEWICZ Antoni, "The Canonical Significance of Marital Communion," In *Vatican II Assessment and Perspectives: Twenty-five Years After (1962-1987)*, ed. René LATOURELLE, 201-216. Vol. 2, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989.

TANNER NORMAN P., ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*. London and Washington: Shed & Ward and Georgetown University Press, 1990.

———, *Rediscovering Vatican II: The Church and the World; Gaudium et Spes, Inter Mirifica*. New York: Paulist Press, 2005.

VORGRIMLER Herbert, *Commentary on the Documents of Vatican II*. Vol. 5, New York: Herder & Herder, 1969.

FORZA NELLA DEBOLEZZA IN *2COR* 12,1-10

*Ionuț Eremia IMBRIȘCĂ**

Abstract: The topic of weakness often emerges in Paul's letters; in the Second Letter to the Corinthians, however, it is presented as a "confession". Our analysis will begin with a description of Corinth and, above all, with an examination of the relationship that Paul had with the Christian community founded in this place and to which he addressed two of his letters. The introduction to the Second Letter to the Corinthians will help us, later, to approach the topic of the apostle's weakness, a concept that is "confessed" to the Corinthians and which reaches its climax with the statement "for when I am weak, then I am strong" (2 Cor 12:10).

Key words: Corinth, the weakness, the grace, strong.

Introduzione

Il tema della debolezza emerge spesso nelle lettere di Paolo; nella *Seconda lettera ai Corinzi* viene presentata, però, come una "confessione". La nostra analisi inizierà con una descrizione di Corinto e soprattutto, con una analisi della relazione che Paolo aveva con la comunità cristiana fondata in questo luogo e alla quale indirizza ben due delle sue lettere. L'introduzione alla *Seconda lettera ai Corinzi* ci aiuterà, in seguito, ad avvicinarci al tema della debolezza dell'apostolo, concetto che viene "confessato" ai corinzi e che giunge al suo culmine con l'affermazione «quando sono debole, allora sono forte» (*2Cor* 12,10). L'esperienza della grazia di Dio, provata durante la sua vita, porta Paolo a vantarsi delle proprie debolezze per mostrare la potenza di Dio. La presenza di "una spina nella carne" che fa soffrire Paolo, lo spinge a pregare Dio per essere guarito da questa. Invece di essere guarito dalla "spina", Paolo riceve la rivelazione di Cristo che lo incoraggia a proseguire nel camino di fede, affidandosi sempre alla grazia di Dio.

1. La *Seconda lettera ai Corinzi*

Nella nostra presentazione partiamo dall'osservazione di Giacomo Lorusso sulla *Seconda lettera ai Corinzi*:

> Tra le lettere paoline *2Cor* è ritenuta quella più personale per l'appassionato coinvolgimento che si coglie tra le sue righe. Vi si percepisce infatti lo zelo per

* Università "Alexandru Ioan Cuza" di Iaşi, Facoltà di Teologia Romano-Cattolica; email: imbriscaionut@yahoo.com.

l'annuncio del vangelo, il desiderio di scrivere nei cuori dei destinatari parole di salvezza, di renderli partecipi con la grazia dello Spirito Santo della novità dell'amore trinitario, di cui l'apostolo si sente ambasciatore e servo[1].

Se Giacomo Lorusso considera *2Corinzi* la lettera "più personale" di Paolo, Antonio Pitta la considera proprio come le "confessioni di Paolo". Con le sue argomentazioni, Paolo cerca di recuperare le relazioni con la comunità di Corinto, le quali erano state compromesse a causa dei suoi avversari interni o esterni. Le due apologie o difese di Paolo (2,14–7,4; 10,1–13,10), interrotte della questione della colletta per i poveri di Gerusalemme (8,1–9,15), occupano lo spazio principale della lettera e presentano un riassunto dell'apostolato di Paolo[2]. Prima di passare ad una presentazione di questa lettera, consideriamo che è altresì importante avere uno sguardo della città di Corinto e della presenza di Paolo in quella città per poter comprendere meglio l'atteggiamento dell'apostolo in questa comunità cristiana.

1.1. Corinto

Corinto – punto importante nella strategia missionaria di Paolo – in quel tempo era una città cosmopolita, la capitale della provincia senatoriale dell'Acaia e un punto di attrazione per tante persone[3]. La posizione geografica, che situava Corinto all'incrocio tra Oriente e Occidente, la faceva essere una città strategicamente rilevante per il commercio. Questa città, con due porti, era bagnata ad Est dal mar Egeo e ad Ovest dal mar Ionio, da dove veniva anche il nome «la città dei due mari»[4].

Sin dall'VIII sec. a.C. Corinto divenne un centro commerciale e di transito molto importante per la grande penisola del Peloponneso. La città fu poi conquistata e distrutta nel 146 a.C. dal generale romano Lucio Mummio Acaico, rimanendo in uno stato di rovina fino al 44 a.C., quando Giulio Cesare rifondò la città con il titolo di *Colonia Laus Iulia Corinthientis*. Nella città rifondata per motivi politici ed economici, vengono subito mandati molti coloni e liberti provenienti dalla Grecia, dalla Siria, dall'Egitto e dalla Giudea. Col tempo la città riprende una grande importanza e nel 27 a.C. diviene capitale della provincia senatoriale dell'Acaia, governata da un proconsole[5]. La lingua presente nella città era il greco anche se per gli atti

[1] G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, Bologna 2007, 11.

[2] A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, Torino 2013, 149.

[3] R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999, 23.

[4] Omero, *Iliade*, trad. italiana, M.G. Ciani, Torino 1998, 185.

[5] Gli *Atti degli Apostoli* attestano la presenza di un proconsole a Corinto. In *At* 18,12-15 troviamo il riferimento al proconsole Lucio Giunio Gallione, fratello di Seneca. Grazie ai frammenti di un'iscrizione, trovata negli scavi di Delfi, è possibile stabilire tra il 51 e il 52 d.C. l'anno del proconsolato di Gallinone a Corinto. Ricordiamo che questa data è molto impor-

amministrativi veniva utilizzato il latino. Per questo le lettere di Paolo sono scritte in greco[6].

L'economia della città era fondata principalmente sul commercio trattandosi di un luogo d'incontro tra i mercanti dell'Europa e dell'Asia. A Corinto non solo il commercio era sviluppato; di grande importanza erano anche le attività artigianali – la produzione di ceramica, l'industria tessile, l'arte di fondere il bronzo – e il turismo. Inoltre Corinto attraeva anche i turisti specialmente quando si svolgevano i giochi panellenici biennali di primavera. Questi giochi consistevano in gare atletiche e in corse con carri, ma anche in concorsi di poesia, di musica e di retorica[7]. Il ricco centro commerciale, con tante persone in transito, era chiaramente famoso anche per i suoi vizi[8], i suoi molti templi e riti religiosi[9]. I culti religiosi erano formati: da quelli autoctoni (centrati sulle divinità marine), da quelli di origine greca (Apollo, Afrodite, Asplepio, Demetra e Core), da quelli di origine romana (culti per gli imperatori) così come da culti minori di origine egiziana. A metà del I sec. d.C. la popolazione di Corinto era numerosa: contava più di 7000000 abitanti ed era formata dagli indigeni e da persone straniere di origine romana, siriana, egiziana e giudaica. Importante da segnalare a Corinto è la presenza della comunità giudaica con il culto per la divinità monoteista[10].

In breve, «la città romana di Corinto è una grande metropoli dove si incontrano e si intrecciano etnie e culture diverse, religioni tradizionali e nuovi culti»[11].

1.2. Paolo a Corinto

Paolo arriva a Corinto dopo la fuga da Berea (cf. *At* 17,14) e l'insuccesso di Atene (cf. *At* 17,32), al termine del suo secondo viaggio missionario, probabilmente nella primavera dell'anno 50. Qui rimane un anno e mezzo

---

tante per l'identificazione dei dati biografici di Paolo (cf. R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna 1984, 251-253).

[6] A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 103-104; cf. G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 12-13.

[7] R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 24.

[8] «Il verbo korinthiázomai, forse coniato da Aristofane nel V-VI sec. a.C., equivale a "prostituirsi" o "a comportarsi con licenziosità sessuale" e il proverbio "il viaggio a Corinto non è per tutti" (Strabone, *Geografia* 8,6,20) era ben noto in epoca imperiale. D'altro canto se Paolo affronterà diverse questioni di etica sessuale (cf. *1Cor* 5,1-13; 6,12-20), significa che la licenziosità sessuale era diffusa a Corinto» (A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 104).

[9] S.J. Hafemann, «Corinzi, Lettere ai», in *DPL*, 313.

[10] A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 104-105.

[11] R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 25.

ospitato da Aquila e Priscilla[12] e, poiché condividevano la stessa attività, lavoravano insieme (cf. *At* 18,3). A Corinto, Paolo inizia l'attività missionaria come al solito nella sinagoga (cf. *At* 18,4). Approfittando delle riunioni festive del sabato nella comunità ebraica, che era frequentata anche da simpatizzanti latini e greci, Paolo comincia a predicare il Vangelo. Prima di tutto, cambia la strategia pastorale usata all'Areopago di Atene dove lui tenne un discorso filosofico rivolto alle persone più colte e ai filosofi: qui infatti inizia con un discorso fondato sulla croce di Gesù (cf. *1Cor* 2,2) essendo convinto che la migliore eloquenza è quella della croce e non della sapienza umana (*1Cor* 2,4-5; *2Cor* 11,6). In un primo momento, lui predicava nella sinagoga nel giorno di sabato e poi si dedicava al lavoro. In un secondo momento, con il ritorno dalla Macedonia di Sila e Timoteo, (cf. *At* 18,5; *Fil* 4,15) che arrivavano con i contributi delle Chiese di Filippi e Tessalonica, Paolo poteva dedicarsi all'evangelizzazione a tempo pieno. A causa dell'opposizione dei giudei, Paolo deve trasferirsi dalla sinagoga alla casa di un certo Tizio Giusto, rivolgendosi nella predicazione maggiormente a quei gentili che, in larga parte, non credevano (cf. *At* 18,6-7). La conversione di Crispo, il capo della sinagoga di Corinto, assieme a tutta la sua famiglia (*At* 18,8) provoca una nuova e più vivace reazione da parte della comunità giudaica di Corinto che vedeva nell'attività del missionario cristiano una pericolosa concorrenza[13].

Le difficoltà di Paolo a Corinto risultano essere numerose e gravi, se il Signore appare in sogno a Paolo per incoraggiarlo dicendogli: «Non aver paura; continua a parlare e non tacere, perché io sono con te e nessuno cercherà di farti del male: in questa città io ho un popolo numeroso» (*At* 18,9-10). Paolo, in mezzo alle difficoltà, incoraggiato da Dio, continuò a predicare arrivando fino ad essere portato dai giudei davanti al tribunale del proconsole Gallione, il quale lo lascia andare perché non viene trovato nessun motivo di condanna in Paolo (cf. *At* 18,12-16). Dopo questo momento «Paolo si trattenne ancora diversi giorni» (*At* 18,18) a Corinto e poi s'imbarcò per la Siria. Partito da Corinto rimane in contatto con la comunità cristiana appena fondata. Col tempo nella comunità cristiana di Corinto iniziano a sorgere diverse problematiche: divisioni (*1Cor* 1,10-12), immoralità (*2Cor* 12,20-21;

[12] Aquila e Priscilla erano una coppia di giudeo-cristiani arrivata da poco tempo a Corinto dall'Italia, dopo l'espulsione dei giudei da parte dell'imperatore Claudio (*At* 18,2). Aquila e Priscilla erano *σκηνοποιοὶ* cioè fabbricatori di tende (*At* 18,3) così come Paolo. Anche se nella *Prima Lettera ai Corinzi* (cf. *1Cor* 3,6.10 e 4,15) si parla dell'Apostolo che ha piantato e gettato le fondamenta, generandovi la comunità cristiana, è lecito pensare che quei due coniugi fossero i primi testimoni della fede a Corinto (cf. G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 18).

[13] R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 25-26; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi: introduzione, versione, commento,* Bologna 1995, 23-25; F. Gioia, *Fare pace con la debolezza. Nemica e amica,* Città del Vaticano 2017, 209-211.

1Cor 1,10; 3,3; 11,18-19), abusi nella celebrazione dell'Eucaristia (*1Cor* 11,17-33) che portano Paolo sia a compiere un certo numero di visite, sia a scrivere qualche lettera a Corinto[14]. Nel *NT* sono conservate due lettere che Paolo ha scritto ai Corinzi anche se alcuni tra gli specialisti parlano di un maggior numero di lettere[15].

1.3. Introduzione alla Seconda lettera ai Corinzi

A causa dei problemi redazionali, alcuni studiosi considerano *2Corinzi* la lettera più difficile di Paolo. Anche se ogni lettera paolina presenta la sua difficoltà per quanto riguarda la sua composizione, questa è la più complessa tanto da doversi porre una serie di domande: questa è una lettera integra, dettata nello stesso luogo e tempo, oppure si tratta di due e più lettere inviate in momenti diversi e riunite successivamente da un redattore che ha dato loro una forma unitaria?[16] Per quanto l'autore della lettera non c'è alcun dubbio circa il fatto si tratti di Paolo[17]. Per quanto concerne l'unita della lettera sono presenti varie teorie. Le interruzioni esistenti tra varie parti della lettera hanno portato al sorgere di diverse ipotesi le quali affermano che *2Corinzi* è formata da due o più lettere[18] accorpate ad opera di un redattore

[14] G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 17-19.

[15] Prendiamo qui l'ipotesi che parla di tre visite e quattro lettere a Corinto (= A, B, C, D). Mettiamo tutto ciò in uno schema al quale aggiungiamo anche le date cronologiche approssimative: Prima visita (49-51); (A) La lettera precedente (53); (B) Prima Lettera ai Corinzi (primavera del 54); Seconda visita, breve e sofferta (54); (C) Lettera delle lacrime (54); (D) Seconda Lettera ai Corinzi (54); Terza visita (54-55) quando erano già stati repressi i rapporti con la comunità (cf. J. Lambrecht, «Second Corinthians», in D.J. Harrington, ed., *Sacra Pagina Series*, VIII, Collegeville 1999, 4).

[16] A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi,* Roma 2008, 17-30.

[17] R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 541.

[18] L'unità della lettera è messa in discussione da diversi fattori: la discrepanza cronologica che si trova all'interno della lettera (la più evidente è tra 8,17-18 oppure 9,15 e 12,17-18 dove, da una parte, si afferma che i delegati della Macedonia stanno per partire a Corinto per organizzare la colletta mentre, nella seconda parte, questi sono invece già stati inviati a Corinto), gli avversari di Paolo (nella prima parte, nei cc. 1-9, gli avversari appartenevano alla comunità mentre nella seconda parte, nei cc. 10-13, gli avversari provenivano dall'esterno essendo denominati dallo stesso Paolo con il nome di "superapostoli"), i diversi generi retorico-letterari utilizzati (mentre nella prima parte domina l'apologia o la difesa di Paolo, nella seconda parte è maggiormente presente la polemica o l'accusa di Paolo contro gli oppositori esterni alla comunità). Per quanto riguarda la formazione di *2Corinzi* seguiamo la teoria di Antonio Pitta: egli afferma che intorno all'anno 55 d.C., durante il terzo viaggio missionario, Paolo arriva nuovamente a Corinto: sfortunatamente questa visita risulta essere fallimentare a causa di un offensore che lo umilia pubblicamente e di una comunità che l'ha abbandonato. Partito per Efeso, Paolo decide di mandare a Corinto una lettera servendosi di Tito: è la cosiddetta "lettera delle lacrime" che viene menzionata in 2,4 e in 7,8-16. Forse nel suo soggiorno a Filippi Paolo incontra Tito che porta con sé notizie confortanti provenienti da Corinto (2,13; 7,6-7). I membri della comunità di Corinto si sono pentiti per il

di poco successivo all'Apostolo. In quanto al luogo, partendo dall'indicazione che troviamo nella lettera (2,12; 7,5ss; 8,1-3; 9,2) oppure negli *Atti degli apostoli* (cf. *At* 2,1-3) è possibile individuare il luogo dove è stata scritta nella Macedonia. Per la data di scrittura, invece, operiamo una distinzione fra la cronologia tradizionale che indica l'anno 57 e la cronologia revisionista che indica un periodo compreso tra il 54 e il 56[19]. Poi, circa la composizione della lettera, prendiamo la struttura proposta da Franco Manzi[20]:

A) L'introduzione epistolare (1,1-11)
X) Il corpo epistolare
B) I parte: l'apologia generale del ministero apostolico (1,12-7,16)
C) II parte: la "grazia" divina della colletta per la Chiesa di Gerusalemme (8,1-9,15)
B[1]) III parte: l'apologia personale del ministero apostolico (10,1-13,10)
A[1]) La conclusione epistolare (13,11-13)

Dopo l'introduzione, nella quale sono presentati gli interlocutori principali della lettera (1,1-2) e viene rivolta a Dio una benedizione (1,3-11), comincia un'apologia generale dell'apostolato (1,15-7,16). Paolo difende il suo apostolato davanti agli avversari di Corinto mettendo a fuoco il problema della natura e della legittimità della sua attività apostolica. La seconda parte (8,1-9,15) è dedicata alla colletta per la Chiesa di Gerusalemme dove

modo in cui si sono comportati e Paolo decide di mandare una nuova lettera che, in *2Corinzi*, si trova nei primi nove capitoli. Quest'ultima viene qui denominata "lettera della riconciliazione" dove vengono ripresi i rapporti tra Paolo e la comunità. Dopo un po' di tempo a Corinto appaiono altri avversari di Paolo, questa volta provenienti dall'esterno (11,4), i quali spingono gli abitanti di Corinto ad avere qualche riserva su Paolo. A questo punto l'Apostolo decide di mandare una nuova lettera, che corrisponde ai cc. 10,1-13,13, e che, a causa del suo tono aspro, viene denominata "lettera polemica". Siamo nella primavera del 56 d.C. verso la fase conclusiva del terzo viaggio missionario di Paolo. Durante l'estate dello stesso anno Paolo visita per la terza volta Corinto: i rapporti con la comunità si rasserenano e anche la colletta, interrotta un anno prima, va ora a buon fine. Cosi la lettera della riconciliazione (*2Cor* 1,1-9,15) e la lettera polemica (*2Cor* 10,1- 13,13) formano la *Seconda Lettera ai Corinzi* (cf. A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 150-153). Nel commento di Giacomo Lorusso alla *Seconda lettera ai Corinzi*, troviamo anche l'ipotesi sostenuta da G. Bornkamm e ripresa da altri studiosi più recenti circa l'esistenza di cinque lettere originariamente distinte e un'aggiunta non paolina in *2Corinzi*: (A) 2,13; 7,2-4; (B) 10-13 la lettera tra le molte lacrime; (C) 1,1-2,13 più 7,5-16, la lettera della riconciliazione; (D) 8,1-24, una lettera a Corinto sulla colletta per Gerusalemme; (E) 9,1-15, una seconda lettera sulla colletta inviata all'Acaia. Accanto a queste viene ipotizzata l'inserzione di un'aggiunta non-paolina: 6,14-7,1 che appartiene ad un redattore giudeo cristiano di Efeso del *corpus paulinum* (cf. G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 24-25; cf. G. Bornkamm, «The history of the origin of the so-called Second Letter to the Corinthians», *NTS,* 8 (1961-1962) 258-264; cf. J.D.H. Amador, «Revisting 2 Corinthians: rhetoric and the case for unity», in *NTS* 48(2000), 92).

[19] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, II, Roma 2013, 136.

[20] F. Manzi, *Seconda Lettera ai Corinzi*, Milano 2002, 28.

Paolo – ricordando ai Corinzi la grazia di Gesù che «da ricco che era, si è fatto povero per loro, perché loro diventasse ricchi per mezzo della sua povertà» (8,9) – li spinge ad essere generosi. La terza parte (10,1-13,10), chiamata l'apologia personale dell'apostolato oppure l'"autobiografia" di Paolo, rappresenta anche una frattura nella logica dell'insieme della lettera. In questa parte infatti lo stile cambia e diventa energico e anche gli avversari di Paolo cambiano: qui sono i "super-apostoli" chiamati così da Paolo in modo ironico (11,5; 12,11). La conclusione della lettera (13,11-13) culmina con il saluto che troviamo anche nel rito d'ingresso della santa Messa grazie alle riforme liturgiche del Concilio Vaticano II: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (13,13)[21]. Riprendendo qui le parole di Antonio Pitta dall'introduzione dove lui definiva *2Corinzi* come le "confessioni di Paolo" diciamo che:

> si tratta tuttavia non di un monologo con se stesso, bensì di un confronto a tutto campo con la comunità dell'Acaia. A prima vista le due apologie che distinguono la lettera della riconciliazione (cc. 1-9) e quella polemica (cc. 10-13) potrebbero far pensare a una lettera tropo personale per rivelarsi attuale. In realtà, poiché Paolo non è prima cristiano o uomo e quindi apostolo, ma difende il suo apostolato con ogni fibra della sua umanità, la lettera veicola un'attualità disarmante. Per quanto non soltanto l'apostolato dei Dodici, ma di Paolo e di ogni credente è ripensato dalle motivazioni più profonde: il rapporto con Cristo (e con la sua forte debolezza nella morte e resurrezione), con il Dio fedele che in Dio ha detto soltanto sì a ogni persona umana e con lo Spirito che vivifica e libera da qualsiasi paura e inadeguatezza umana[22].

La *Seconda lettera ai Corinzi* presenta quasi in un modo unico l'immagine di un apostolato così sofferente, respinto e incompreso dagli altri cristiani come fu effettivamente l'apostolato di Paolo[23], che viene vissuto da quest'ultimo per vocazione e non per mestiere[24] in una totale fiducia in Dio.

2. Il tema della debolezza di Paolo

Partiamo dal capitolo 11 dalla *Seconda lettera ai Corinzi* che apre il più ampio e il più drammatico brano "autobiografico" dell'epistolario paolino[25]. Prima di entrare nella problematica della debolezza cerchiamo di vedere chi erano gli oppositori di Paolo, in che modo e per quale motivo lui ricorre alla "tattica" pastorale del vanto. Al capitolo 11 Paolo annuncia il suo vanto

[21] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 137-142.

[22] A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 187.

[23] R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, 541.

[24] A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 187.

[25] M. Orsatti, *Armonia e tensioni nella comunità: la seconda Lettera ai Corinti*, Bologna 1998, 109.

e si scusa di questo (11,16-21) per motivarlo poi nei fatti (11,22ss). Dopo questa introduzione del tema comincia un elogio della debolezza (11,23-33) dove Paolo affronta il tema della vera identità del ministero di Cristo. Per difendersi dei suoi oppositori, Paolo utilizza l'argomento delle tribolazioni e dei pericoli subiti durante il suo ministero apostolico, che lo identificano come vero ministro di Cristo. Afferma Antonio Pitta che: «la credibilità nell'apostolato non si decide sulle visioni e rivelazioni del Risorto, né su particolari esperienze estatiche, bensì nelle difficoltà affrontate per Cristo durante il ministero»[26].

2.1. Calunnie degli avversari di Paolo

Paolo racconta le sue debolezze per un motivo preciso: la difesa contro i suoi avversari. E chi erano questi[27]? La lettera non precisa esattamente chi erano: né nella prima parte (cc. 1-9) quando gli avversari facevano parte della comunità – erano cioè interni alla comunità –, né nella seconda parte (cc. 10-13) quando gli avversari erano esterni alla comunità essendo denominati da Paolo con il nome di "super-apostoli" (11,5). Probabilmente questi oppositori esterni erano predicatori itineranti, arrivati a Corinto con lettere di raccomandazione da parte delle altre comunità cristiane. Loro erano contrari a Paolo. Questo ci porta ad un interrogativo: su quale punto costoro accusavano Paolo? Se nella prima parte (cc. 1-9) gli oppositori accusavano Paolo di essere incostante e di mercanteggiare la Parola di Dio, nella seconda parte (cc. 10-13) le accuse riguardavano l'incapacità oratoria di Paolo (10,10), a cui si aggiungeva il fatto che – secondo questi oppositori – lui poteva aveva qualche interesse economico. Secondo gli oppositori, Paolo organizzava la colletta a Corinto (12,17-18) per il proprio interesse. Davanti alle accuse Paolo doveva difendersi. All'accusa relativa alla sua incapacità oratoria Paolo non si considerava l'inferiore (11,5-6) a questi "super-apostoli" pur non essendo un grande oratore – certamente non temeva di essere considerato così. Già precedentemente, Paolo ricordava ai Corinzi la sua incapacità nell'eloquenza (*1Cor* 1,17; 2,1.13) e adesso lo ripete. Contro l'altro motivo dell'accusa, riguardante la colletta, Paolo ricordava ai Corinzi di aver semplicemente cercato la propria autonomia, sul piano economico[28], dalle comunità ecclesiali (11,9-10)[29] attraverso il proprio lavoro.

---

[26] A. Pitta, *Per me il vivere è Cristo*, Milano 2009, 119.

[27] A.R. Brown, «The Gospel Takes Places. Power in Weakness», *Interpretation* 52 (1998) 276-277; Cf. É. Fuchs, «La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Saint-Paul. Étude sur 2 Corinthiens 10-13», *Études Théologiques et Religieuses* 55 (1980) 240.

[28] Paolo, «costruttore di tende» (*At* 18,3), lavorava presso Aquila e Priscilla a Corinto.

[29] F. Manzi, *Introduzione alla letteratura paolina*, 286-287; A. Pitta, *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, 152.

2.2. La tattica pastorale del "vanto"

Per difendersi dai suoi avversari Paolo addotta una tattica originale – il "vanto" – ricordando, nello stesso tempo, che «chi si vanta, si vanti nel Signore» (10,17). Sin dal inizio della lettera egli ricorda che il suo vanto consiste nella testimonianza della coscienza di essersi comportato, sia nel mondo che a Corinto, «con la santità e sincerità che vengono da Dio, non con la sapienza umana, ma con la grazia di Dio» (1,12). Secondo Paolo, il vantarsi non ha senso (11,16-21; 12,11-13) e lo considera una follia (11,1a; 11,16-17)[30]. Per questo, lui addotta la "tattica" del vanto non per gloriarsi ma perché si trova "obbligato", in un certo senso, dai suoi rivali (11,30; 12,1). Paolo si "vanta" di proteggere il Vangelo di Cristo e la comunità cristiana di Corinto (11,3-4). Egli «non si vanta di ciò che ha fatto lui, della sua forza, delle sue attività e successi, ma si vanta dell'azione che ha fatto Dio in lui e tramite lui»[31].

Cerchiamo di analizzare il contenuto del "vanto" di Paolo. Vediamo che il primo motivo del "vanto" è per lui la propria identità ebraica. Paolo comincia il suo "vanto" rispondendo alla domanda retorica: «Sono Ebrei? Anch'io!» (11,22). Da qui realizza che i suoi rivali – tutti o in parte – erano ebrei. Costoro si vantavano di tale realtà e determinavano Paolo a ricordarli che anche lui era un ebreo. Il secondo motivo del "vanto" sono i patimenti apostolici. Di fronte ai suoi rivali che si ritengono «ministri di Cristo» (11,23) Paolo non solo afferma «di non essere in nulla inferiore a questi super-apostoli» (11,5) ma si considera superiore a loro a motivo delle sofferenze subite per l'annuncio del Vangelo (11,23). Il terzo motivo è la disavventura vissuta a Damasco (*At* 9,19-23; *Gal* 1,17-18; *2Cor* 11,32-33). Paolo si "vanta" di come da Damasco, qualche tempo dopo la sua vocazione, fosse riuscito a fuggire di notte, facendosi calare in un cesta, dalle mura della città. Un modo singolare ma Paolo lo racconta ugualmente per mostrare le difficoltà e le umiliazioni patite per Cristo a differenza dei "super-apostoli", presenti a Corinto, che non hanno subito alcuna difficoltà (11,13). Il quarto motivo del "vanto" è il rapimento celeste. Paolo passa dal racconto delle difficoltà, peripezie e persecuzioni, vissute per Cristo, ad una realtà più intima che riguarda il «rapimento celeste» (12,1-6) e poi ad una rivelazione privata donatagli dal Signore (12,7-10). Infine, il quinto motivo è la «spina nella

[30] J. Lambrecht, «Second Corinthians», 187; Cf. A. Vanhoye, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, Roma 2013, 70-72; cf. U. Vanni, *L'ebbrezza nello Spirito: una proposta di spiritualità paolina*, Roma 2000, 160; A. Vanhoye, *Pietro e Paolo: esercizi spirituali biblici*, 138-140.

[31] Benedetto XVI, Udienza generale: *La contemplazione e la forza della preghiera (2Cor 12,1-10)*, 13 giugno 2012, in *Insegnamenti* VIII,1 (2012) 748-749.

carne» (12,7b) che lui rivela ricordando prima di non gloriarsi di se stesso fuorché delle proprie debolezze (12,5b)[32].

Paolo usa la "tattica" del vanto per difendersi dai suoi rivali, che a Corinto hanno lanciato false accuse contro di lui, vantandosi delle loro capacità. Paolo prende la loro "tattica" per difendersi e per rispondere alle loro accuse: egli risponde al vanto degli avversari con il "vanto" che, a prima vista, sembra di essere incoerente rispetto alla carità di Dio. In realtà questo "vanto" corrisponde all'agire paradossale di Dio, del quale afferma: «Quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; […] perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio» (*1Cor* 1,27-29)[33].

2.3. Lo statuto della debolezza in 2Cor 11,22-33

Il brano sulla debolezza nella *Seconda lettera ai Corinzi* (11,22-33) comincia con la prima parte del discorso della follia: «Sono Ebrei? Anch'io! Sono Israeliti? Anch'io! Sono stirpe di Abramo? Anch'io! Sono ministri di Cristo? Sto per dire una pazzia, io lo sono più di loro» (11,22-23a). Attraverso quattro interrogativi Paolo si mette a confronto con i suoi avversari. Se alle prime tre domande lui risponde con "anch'io" alla quarta modifica il ritmo e afferma "io di più". Ai "super-apostoli" Paolo ricorda che «il vero apostolo, in quanto "Cristoforo", deve riprodurre in sé colui che annuncia, rivestendosi della debolezza di Cristo per poter partecipare alla sua potenza di risorto»[34]. Dal v. 23b Paolo comincia poi ad esporre i motivi per i quali lui è "di più" servo di Cristo. Da questo punto l'attenzione si concentra sulla debolezza della propria persona esponendo una lunga lista di tribolazioni[35]. Se guardiamo al vocabolario e al contenuto dei versetti da 23b-29, del capitolo 11, possiamo trovare una struttura in cinque strofe:

(1) 11,23b: molto di più nelle fatiche,
molto di più nelle prigionie,
infinitamente di più nelle percosse
spesso in pericolo di morte.

(2) 11,24: cinque volte dai Giudei ho ricevuto
i quaranta colpi meno uno,
11,25: tre volte sono stato battuto con le verghe,

[32] F. Manzi, «Il vanto di Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi: orgoglio personale o esigenza pastorale», *Rivista Teologica di Lugano* 19 (2014) 448-459.

[33] F. Manzi, *Introduzione alla letteratura paolina*, 287-299; F. Gioia, *Fare pace con la debolezza. Nemica e amica,* 220-225.

[34] F. Bargellini, *Paolo: tra esegesi e spiritualità*, Padova 2011, 90-91.

[35] Ricordiamo che non solo qui Paolo presenta una lista delle tribolazioni. Troviamo i riferimenti ad altre sofferenze sia all'interno della stessa lettera (*2Cor* 4,8-9; 6,4-10; 12,10) sia nelle altre lettere (*1Cor* 4,9-13; *Rm* 8,35-39).

una volta sono stato lapidato,
tre volte ho fatto naufragio,
ho trascorso un giorno e una notte in balìa delle onde.
(3) 11,26: viaggi innumerevoli,
pericoli di fiumi,
pericoli di briganti,
pericoli dai miei connazionali,
pericoli dai pagani,
pericoli nella città,
pericoli nel deserto,
pericoli sul mare,
pericoli da parte di falsi fratelli.
(4) 11,27: disagi e fatiche,
veglie senza numero,
fame e sete,
frequenti digiuni,
freddo e nudità.
(5) 11,28: oltre a tutto questo,
il mio assillo quotidiano,
la preoccupazione per tutte le Chiese.
11,29: Chi è debole, che anch'io non lo sia?
Chi riceve scandalo, che io non ne frema[36]?

Nei versetti successivi, in seguito, Paolo riflettendo su quanto ha detto, lascia l'impressione di aver esagerato e sembra voler correggere il tiro[37]: «Se è necessario vantarsi, mi vanterò della mia debolezza. Dio e Padre del Signore Gesù, lui che è benedetto nei secoli, sa che non mentisco» (11,30-31). Paolo chiude questa lista delle tribolazioni nei vv. 32-33 dove viene illustrata una particolare esperienza di debolezza cioè la sua fuga da Damasco: «A Damasco, il governatore del re Areta aveva posto delle guardie nella città dei Damasceni per catturarmi, ma da una finestra fui calato giù in una cesta, lungo il muro, e sfuggii dalle sue mani». In merito a quanto detto, proponiamo la seguente struttura del brano[38]:

vv. 22-23a titoli di Paolo;
vv. 23b-29 tribolazioni e preoccupazione apostolica;
vv. 30-31 professione di vanto della debolezza e di sincerità;
vv. 32-33 fuga da Damasco.

[36] J. Lambrecht, «Second Corinthians», 196-197.
[37] F. Gioia, *Fare pace con la debolezza. Nemica e amica,* 222-223.
[38] G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 282.

Nei vv. 22-23a i titoli presentati fanno riferimento alla comune radice etnica, religiosa e teologica che Paolo ha con i suoi rivali. Per la sua radice etnica ricorda che anche lui è *ebreo*: «ebreo da ebrei» (*Fil* 3,5), per la radice religiosa, ricorda che anche lui è *israelita*: (cf. *Rm* 11,1; *Fil* 3,5) e per la radice teologica ricorda che anche lui è *discendenza di Abramo*: «padre di molti popoli» (*Rm* 4,17), nel quale «saranno benedette tutte le genti» (*Gal* 3,8). Poi alla domanda retorica "Sono servi di Cristo?" Paolo risponde "io di più" dichiarandosi che è "maggiormente" servo di Cristo non negli onori e privilegi ma nelle sofferenze.

Dal 11,23b-29 seguono le cinque strofe che presentano una lunga lista di tribolazioni e pericoli. Nella prima strofa (11,23b) troviamo quattro sostantivi che anticipano il contenuto dei vv. 24-28[39]. Nella seconda strofa (11,24-25) sono presenti i numeri avverbiali enumerano i "trionfi" di Paolo: dai giudei Paolo riceve per cinque volte «quaranta colpi meno uno»[40]; per «tre volte è stato battuto con le verghe»[41]; a Listra Paolo viene lapidato dai giudei provenienti da Antiochia e Iconio (cf. *At* 14,19). In merito al naufragio di Paolo gli *Atti* non lo menzionano ma fanno riferimento ai frequenti viaggi che l'apostolo ha compiuto per mare (cf. *At* 13,4.13; 14,24s.; 16,11; 18,18.21; 20,1). Ricordando poi che «ha trascorso un giorno e una notte in balìa delle onde» (11,25) lascia l'impressione di avere ancora viva la memoria di essere stato in balia dell'"abisso" del mare per un periodo di ventiquattro ore (cf. *1Ts* 2,9; 3,10). Nella terza strofa (11,26) enumera i pericoli (*kindynoi*) patiti durante i viaggi per diffondere il Vangelo: le bande dei ladri erano ancora una minaccia per i viaggiatori verso la metà del I secolo; esisteva il rigetto da parte dei connazionali (*At* 18,5-17) o dei pagani (*At* 19,23-41); le "città" erano i luoghi dell'ostilità da parte dei giudei o dei pagani; il "deserto" era il luogo dei pericoli fisici a causa degli animali selvatici; il "mare" era il luogo del pericolo dei naufragi; l'ultimo e più grande pericolo proveniva dai "falsi fratelli" (cf. *Gal* 2,4) che professavano la stessa fede in Cristo. Nella quarta strofa (11,27) Paolo ritorna alle difficoltà vissute a motivo del Vangelo: troviamo i primi due termini "disagi e fatiche" anche in *1Ts* 2,9 e in

[39] *Kopos* (le fatiche) sono sopportate da Paolo nel suo lavoro di fabbricatore di tende oppure a causa dell'apostolato (cf. *1Cor* 4,12; 10,15; 15,10). *Phylakē* (patire la prigionia) è una prova che lui sperimenta a Filippi (*At* 16,23-40) e ad Efeso (*1Cor* 15,32) così come i giusti dell'AT e i seguaci di Gesù. *Plēgē* (ferite) che lui subisce come conseguenze delle percosse o colpi (11,24-25). *Thanatoi* (i pericoli di morte) sono quelle situazioni che l'hanno portato vicino alla morte (cf. *2Cor* 1,8s; 11,24; *1Cor* 4,9; 15,32; *Fil* 1,12ss.).

[40] In *Dt* 25,1-3 c'è la proibizione di infliggere ai colpevoli più di quaranta colpi di bastone o di frusta. Per evitare di non sbagliare il numero di quaranta coloro che dovevano colpire si fermavano a trentanove colpi (cf. G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 284).

[41] Negli *Atti* troviamo l'indicazione che Paolo è stato percosso con verghe da parte dei gentili (*At* 16,22-24).

2Ts 3,8; le "veglie" sono le conseguenze della «fatica e dello sforzo» (cf. 6,5); troviamo la "fame e sete" anche in *1Cor* 4,11; le espressioni "spesso nei digiuni" – che esclude, per il contesto, ogni aspetto di volontarietà – e "nel freddo e nella nudità" sottolineano la povertà del suo ministero apostolico (*1Cor* 4,11; *Rm* 8,35). Nella quinta strofa (11,28-29) viene riportata poi la preoccupazione[42] pastorale di Paolo[43]. Con due domande retoriche "Chi è debole, che anch'io non lo sia? Chi riceve scandalo, che io non ne frema?" la lista di tribolazioni di Paolo genera una tensione emotiva di grande efficacia letteraria dove la debolezza dell'apostolo diventa il frutto dell'affetto pastorale[44].

Dopo la lunga lista delle tribolazioni segue un'altra parte del brano (11,30-31) dove Paolo fa una professione di vanto della debolezza e di sincerità. Il versetto 31 «Dio e Padre del Signore Gesù, lui che è benedetto nei secoli, sa che non mentisco» contiene una solenne affermazione di impegno per la verità. Poi l'ultima parte del brano (11,32-33) espone la fuga di Paolo da Damasco. Dal racconto di Paolo sulla fuga di Damasco cogliamo da una parte l'umiliazione del apostolo e dall'altra l'intervento divino a suo favore[45].

3. Forza nella debolezza in *2Cor* 12,1-10

Siamo arrivati al discorso di Paolo riguardante le visioni e le rivelazioni del Signore. In un certo modo egli è costretto a fare questo discorso a causa dei suoi avversari e di alcuni membri della comunità di Corinto che lo accusavano di non aver mostrato nulla di eccezionale nel corso del suo ministero apostolico. Non fa questo perché ritiene più importante predicare l'amore di Cristo che mostrare qualcosa di eccezionale. Adesso invece, considerato il contesto nel quale si trova, nonostante le sue riserve (cf. 12,6), comincia «a raccontare alcuni episodi di visioni e (o) di rivelazioni personali donategli dal Signore»[46]. Paolo racconta una visione (12,2-4) – accaduta quattordici anni prima dal momento della stesura la lettera – e una rivelazione del

[42] J.A. Mindling, «Apostolic suffering in second Corinthians», *The Bible Today* 37 (1999) 147.

[43] «L'esperienza spirituale di Paolo si sviluppa in funzione del suo impegno apostolico a servizio della Chiesa; l'Apostolo reagisce interiormente alla diversità delle situazioni vissute durante il suo ministero: "Oltre a tutto questo, il mio assillo quotidiano, la preoccupazione per tutte le Chiese. Chi è debole, che anch'io non lo sia? Chi riceve scandalo, che io non ne frema?" (11,28-29). Non ci può essere infatti per nessun apostolo la separazione fra vita personale e ministero» (Ch.A. Bernard, *San Paolo mistico e apostolo*, Milano 2000, 6).

[44] J. Lambrecht, «Second Corinthians», 190-193.

[45] L'esperienza disonorante di Paolo a Damasco, raccontata anche negli *Atti* (*At* 9,23-25), esprime un altro lato della sua debolezza su cui egli mette in luce l'intervento di Dio a suo favore (cf. G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 281-289).

[46] A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi*, 150-151.

Signore che lo ha sostenuto di fronte alla terribile «spina nella carne» (12,7-9). Alla fine del racconto Paolo si professa forte nella fiducia in Dio quando è nella debolezza, chiudendo così uno dei paragrafi più affascinanti dal suo epistolario (cf. 12,10)[47]. Accogliamo il testo paolino nella nuova traduzione della Conferenza Episcopale Italiana del 2008 che ci accompagnerà nel nostro approfondimento:

> [1] Se bisogna vantarsi – ma non conviene – verrò tuttavia alle visioni e alle rivelazioni del Signore. [2] So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. [3] E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – [4] fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare. [5] Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò, fuorché delle mie debolezze. [6] Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato: direi solo la verità. Ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi più di quello che vede o sente da me [7] e per la straordinaria grandezza delle rivelazioni. Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia. [8] A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. [9] Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. [10] Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte (*2Cor* 12,1-10).

3.1. La visione di Paolo

Il brano comincia con un'affermazione di principio – «Se bisogna vantarsi: ma non conviene» (12,1) – che impedisce Paolo in un primo momento di "vantarsi" per il timore di attribuire a se stesso qualcosa che è proprio di Dio. Dopo una lotta interiore, l'esitazione di Paolo viene superata e l'apostolo ha il coraggio di parlare della visione e della rivelazione del Signore. È proprio la difesa contro i suoi avversari, i quali chiedevano il massimo di verità, che lo spinge a "confessare" il dono della visione e della rivelazione del Signore. Non è la sola volta in cui Paolo riceve la grazia della visione. Sappiamo che le visioni e le rivelazioni ricevute da Paolo, direttamente dal Signore, rappresentavano il contenuto della sua predicazione e conferivano a lui l'autorità di apostolo. Per gli altri apostoli questa autorità veniva dalla loro convivenza con Cristo[48].

---

[47] A. Vanhoye, *Pietro e Paolo: esercizi spirituali biblici*, 227-237; cf. F. Pieri, *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, Roma 2002, 44-45.

[48] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 149-151.

«So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa» (12,2a). Paolo parla qui di se stesso ma, per evitare di mettersi in primo piano, usa la terza persona al fine di lasciare lo spazio centrale a Dio. Paolo racconta un evento accaduto nella sua vita "quattordici anni fa". Questa indicazione temporale costituisce il riferimento al periodo tra il momento della sua vocazione (accaduto sulla strada di Damasco) e l'inizio della sua attività missionaria che è «una vera e propria esperienza e non una rappresentazione puramente letteraria. Paolo parla in propria persona di ciò che ha vissuto»[49].

Il racconto afferma che quest'uomo «fu rapito fino al terzo cielo» (12,2c); «fu rapito in paradiso» (11,4). Si parla qui del «paradiso», localizzato nel «terzo cielo», un'idea che compare nel giudaismo dal I secolo d.C.[50]. Il fatto accade all'improvviso e lo porta in un luogo di contatto con Dio, nel paradiso[51]. Paolo non fa nessuna descrizione dell'oggetto della visione: non riferisce quello che ha ascoltato e non insiste sui contenuti che lui ha udito. Anche se non racconta il contenuto della visione, questa non significa che non sia stata un'esperienza coinvolgente. Quest'ultima certamente è stata rilevante se è ancora vivo nella mente il ricordo del rapimento fino al "terzo cielo": «il vertice del incontro con il Signore della gloria»[52]. Qui, Paolo «udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (12,4b). Le parole udite da Paolo sono indicibili perché sono ascoltate ad un livello sovrumano e non possono essere redatte in un linguaggio umanamente comprensibile. Paolo fa la stessa esperienza dei grandi mistici dove è più facile "sentire Dio" che "parlarne".

Subito dopo segue l'affermazione di Paolo: «di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò, fuorché delle mie debolezze» (12,5). Quest'espressione lascia l'impressione che si tratti di due persone. In realtà si parla solo di Paolo ma in due momenti diversi: durante la visione e dopo la visione. Del primo momento si può vantare perché in realtà si vanta di Dio che lo ha degnato di tanto onore e del secondo momento – stato di normalità – non si può vantare fuorché della sua fragilità e delle sue imperfezioni. Così

---

[49] A. Destro – M. Pesce, «Il viaggio celeste in Paolo», in L. Padovese, ed., *Paolo di Tarso: Archeologia – Storia – Ricezione*, Cantalupa 2009, 414-415.

[50] Cf. *3Bar* 4,3.6 e *4Esdra* 4,8; *ApMos* 37,5; *2Enoch* 8,1-8 (G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 292); Cf. P. Gooder, *Only the Third Heaven?: 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent*, London – New York 2006, 63-82.

[51] «Cielo. Nel senso di paradiso, dimora dei giusti, è detto in ebraico *Gan Eden*, giardino dell'Eden, prima dimora di Adamo ed Eva. È anche la dimora divina, dove il Signore è circondato dalle anime dei giusti. La parola "cielo", in ebraico *shamayim*, è usata anche come sinonimo di Dio, per evitare di pronunciarne il nome. La tradizione rabbinica e soprattutto la mistica ebraica parlano di una pluralità di cieli dove risiedono le schiere angeliche» (D. Cohn-Sherbok, *Ebraismo*, trad. italiana, E. Loewenthal, Cinisello Balsamo 2000, 118).

[52] A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi*, 151.

diciamo che per Paolo "gloriarsi" significa solo riconoscere qualcosa di divino, di assoluto: significa essere testimone delle rivelazioni per le quali è stato scelto da Dio[53].

3.2. «Una spina nella carne» di Paolo

Paolo, creatura umana, prende in considerazione la possibilità di cadere nel peccato della superbia[54] con il suo "vanto" della visione di Dio. Per non cadere in superbia, l'apostolo fa subito riferimento ad una "spina nella carne" che provoca in lui tanta sofferenza. Non è facile individuare il significato del sintagma *σκόλοψ τῇ σαρκί* (una spina nella carne). Durante la storia dell'esegesi sono stati proposti quattro possibilità di significati: tentazione sessuale, malattie fisiche o psichiche, presenza demoniaca di Satana e avversari di Paolo[55].

La prima interpretazione – la tentazione sessuale – proviene dalla storia dell'esegesi e appartiene a San Girolamo che nella *Vulgata* ha tradotto il sintagma *σκόλοψ τῇ σαρκί* con *stimulus carnis meae* anziché *stimulus carni*. Sembra che Girolamo non abbia colto lo spirito delle parole di Paolo favorendo ulteriormente, nei secoli successivi, l'usanza di questo sintagma nei vari cerchi di rigida osservanza nella Chiesa che era arrivata a non considerare più il matrimonio come un valore. Ma questa teoria è scorretta perché quando Paolo, in altre sue lettere, utilizza il termine *asthéneia* = debolezza, lo fa senza riferirsi mai ad un peccato oppure ad una debolezza morale[56].

La seconda interpretazione – le malattie fisiche, psichiche o spirituali – alluderebbe ad una cattiva condizione fisica di Paolo[57] senza sapere di quale tipo: si è parlato di epilessia, di febbri malariche o di un disturbo nervoso che aveva ripercussioni nel suo modo di parlare. Alcune interpretazioni sostenevano che proprio tale disturbo nervoso avesse provocato in Paolo un certo senso di frustrazione che lo faceva soffrire essendo per lui come una spina nella carne generante un dolore continuo[58].

La terza interpretazione – un reale demonio di Satana – si riferisce ad uno spirito mandato dal principe del male per tormentare l'apostolo. La

[53] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 151-156.

[54] La superbia è una delle più comuni debolezze umane. Essa appare molte volte sotto l'aspetto più innocente e camuffata dalle migliori intenzioni. Il primo esempio di superbia lo troviamo sin dall'inizio nel libro della *Genesi* con la caduta dell'uomo (*Gen* 3,1-7).

[55] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 165.

[56] F. Manzi, *Introduzione alla letteratura paolina*, 315-316.

[57] Cf. T.J. Leary, «A Thorn in the Flesh – 2 Corinthians 12:7», *Journal of Theological Studies* 43 (1992) 520-522.

[58] Cf. E. Vallauri, «La gloria dell'umiliazione (*2Cor* 12,1-10)», in A. Sacchi – al., ed., *Lettere paoline e altre lettere*, Torino 1996, 375.

teoria non può essere sostenuta basandosi sulle lettere di Paolo perché solo in questo brano troviamo un riferimento ad un inviato di Satana. Questa teoria si fonda maggiormente ad un riferimento, presente negli *Atti,* dove troviamo una referenza ad una vicenda nella vita di Paolo con la quale si è confrontare a Filippi: una situazione in cui si trova a dover liberare una schiava dalla possessione del demonio attraverso una preghiera al nome di Gesù (cf. *At* 16,16-19).

La quarta interpretazione – gli avversari di Paolo – attribuisce al sintagma *σκόλοψ τῇ σαρκί* un ipotesi di identificazione antropologica formulata per la prima volta da Giovanni Crisostomo nel IV secolo che è rimasta molto attuale[59]. Il sintagma «una spina nella carne» fa riferimento agli ostacoli, alle incomprensioni, alle opposizioni, alle persecuzioni sofferte da Paolo durante la sua attività apostolica[60].

«A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me» (12,8). Paolo, un uomo molto attivo e dinamico, chiede prima di tutto al Signore, nella preghiera, di togliergli quelle sofferenze. Nel dolore Paolo si rivolge al Signore con «una preghiera insistente, perseverante, come quella di Gesù nell'agonia»[61]. Il suo atteggiamento di preghiera non è una rassegnazione davanti alla sofferenza[62] ma è un atto di fiducia nel Signore nel quale egli confida[63] (cf. *Rm* 15,30). Riflettendo su se stesso e guardando alla propria esperienza, Paolo riconosceva di essere l'oggetto di una pedagogia da parte di Dio, la quale aveva avuto il compito di educarlo. Paolo riconosceva quanto efficace fosse stata l'azione di Dio nella sua vita attraverso la pena causata dalla spina nella carne – *σκόλοψ τῇ σαρκί* – attraverso un inviato di Satana (12,7b). La sofferenza provocata dalla spina si manifesta in Paolo come un dolore fisico e morale che non si interrompe ma che viene aggravato dall'umiliazione e dalla sofferenza di doverlo subire in un modo adeguato alla sua debolezza[64].

---

[59] Non si tratta di una malattia fisica o psicologica. Si tratta invece dell'opposizione che è costretto ad affrontare in ciascuna delle sue chiese (A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi*, Roma 2006, 507-508); Cf. J. Lambrecht, «Second Corinthians», 205.

[60] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 165-172.

[61] A. Vanhoye, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, 87.

[62] «L'Apostolo è chiamato ad assumere la propria debolezza, ad accettarla senza esserne liberato, perché in essa si compie la sua partecipazione alla croce di Cristo» (G. De Virgilio, «La "debolezza" (ἀσθένεια) come categoria teologica in 1-2 Corinzi», 94).

[63] Paolo prega il Signore per tre volte di allontanare da sé la "spina nella carne". "Per tre volte (mille volte) abbiamo pregato anche noi il Signore nelle nostre sofferenze di essere liberati ma il Signore sa che la nostra croce è l'istrumento più forte per la nostra pace interiore" (cf. J. Kammer, «Three Times I asked. Reflections on Weakness», *Review for Religious* 42 (1983) 99).

[64] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 165-172.

Albert Vanhoye riferendosi alla "spina nella carne" di Paolo affermava che «tra le numerose confidenze che l'Apostolo ha fatto ai suoi cristiani sulla propria vita spirituale, questa è la più intima. Egli ci rivela come Gesù stesso lo abbia educato in un periodo particolarmente difficile della sua vita e su un punto particolarmente importante»[65].

3.3. La rivelazione del Signore

La risposta di Dio alla preghiera di Paolo non si fa aspettare a lungo: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza[66]» (12,9a). Paolo riceve prontamente nella preghiera una risposta dal Signore il quale non elimina la "spina nella carne" «perché paradossalmente proprio tale difficoltà, accrescendo la debolezza dell'Apostolo, lasciava trasparire in modo più nitido l'efficacia salvifica della potenza divina»[67]. La risposta che riceve dal Signore è un richiamo alla speciale grazia di conversione che lo trasforma, lo sostiene nell'attività apostolica e fa di lui l'"Apostolo delle genti"[68]. Proprio nella preghiera Paolo acquisisce una chiarezza interiore, un salto di qualità che lo porta a spogliarsi di qualsiasi desiderio; ad uno svuotamento interiore che fa posto alla grazia del Signore. Vediamo che in questo dialogo tra Paolo e il Signore il possesso della benevolenza (*χάρις*) del Signore basta per superare la prova. Il Signore risponde a Paolo esortandolo ad un affidamento alla benevolenza di Dio che l'aiuterà ad affrontare tutti gli ostacoli sulla strada della missione[69]. Il Signore chiede a Paolo di non accettare semplicemente questa forza o aiuto ma esige un affidamento interpersonale, un'apertura radicale alla *χάρις* che l'aiuterà[70]. La risposta d'aiuto che Paolo riceve da Dio non si concretizza in un aiuto pratico, immediato e adeguato alle situazioni concrete bensì in forma di un cambiamento di prospettiva cioè di una *μετάνοια*. Sulla trasformazione di

[65] A. Vanhoye, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, 85.

[66] In greco: *ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται* (la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza). Queste parole del Signore «costituiscono un vertice di *2Cor* 10-13, se non dell'intera *2Corinzi*, e un punto importante d'osservazione per Paolo di se stesso, dei credenti e della chiesa debole e anche dei super-apostoli che gli fanno guerra e desiderano eliminarlo come apostolo da Corinto» (A. Colacrai, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti: la coppia "debole:forte" nel Corpus Paulinum*, Milano 2003, 385-386).

[67] F. Manzi, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 351; cf. A. Vanhoye, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, 87.

[68] A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi*, 499-500; J. Lambrecht, «Second Corinthians», 203.

[69] Benedetto XVI, Udienza generale: *La contemplazione e la forza della preghiera (2Cor 12,1-10)*, 13 Giugno 2012, in *Insegnamenti* VIII,1 (2012) 750.

[70] La potenza di Cristo non solo l'aiuterà ma verrà ad abitare dentro il suo cuore: quest'ultimo si trasforma in un tabernacolo abitato dalla presenza divina (cf. M.J. Dawn, *Powers, weakness, and the tabernacling of God*, Cambridge 2001, 44-45).

Paolo nelle sue debolezze troviamo una buona sintesi nel testo *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo* di S.N. Brodeur:

> Il missionario di Tarso ha formulato dei programmi per il suo apostolato, ma a volte essi non si realizzano a causa di ostacoli di varia natura – soprattutto a causa dei suoi avversari. Allora lui prega il Signore di essere liberato da essi, ma il Signore gli risponde di fidarsi della sua grazia e nient'altro. A questo punto le difficoltà e le debolezze che non gli consentivano di realizzare il suo apostolato sono lungi dall'essere risolte nell'ambito in cui sono nate. Paolo si sente quindi incapace e senza risorse per portare avanti la sua missione. La presa di coscienza di tale inadeguatezza, di tale impotenza produce in lui frustrazione, un senso di vanificazione – un vuoto che diventa proprio il canale attraverso cui passa la forza del Risorto. Questo strano stato d'animo lo porta a piegarsi, ad accettare, a lasciar da parte ogni altro progetto, abbandonandosi al Cristo Gesù con grande fede e con piena fiducia. Questa adesione permette il passaggio della forza di risurrezione da Cristo a Paolo e al buon esito del suo apostolato[71].

3.4. Paolo si professa forte nella debolezza

La professione di Paolo sulla fortezza nella debolezza (cf. 12,10) rappresenta per noi il punto di partenza dello sviluppo di alcuni elementi di lettura spirituale. Paolo afferma in tono categorico la legittimità di gloriarsi delle proprie debolezze essendo convinto che quanto più esse sono gravi, tanto più occorre la forza spirituale per non crollare a causa di esse. Quando l'uomo si fida solo delle proprie forze non riesce né a resistere, né a superarle. Solo la potenza di Cristo, che sostiene l'uomo nelle sue mancanze, aiuterà ciascuno a superare le proprie difficoltà. Paolo insiste nell'esprimere la sua convinzione che consiste nel "vanto" della propria debolezza: tanto più è debole quanto più riceve da Cristo la sua benevolenza (*χάρις*) e la sua forza. È l'intervento di Dio, che con l'abbondanza della sua grazia, interviene per riportare l'equilibrio nella vita dell'apostolo, portandolo a non nascondere affatto le proprie debolezze[72].

Prima di chiudere il discorso Paolo fa una breve lista delle sue prove per spiegare qual è la sua debolezza (cf. 12,10). La lista che egli qui propone può essere considerata come un riassunto se paragonata con le altre liste delle sue prove[73]. Se nei vv. 7-8 Paolo si riferisce ad una specifica prova, una "spina", al v. 10 ricorda le varie difficoltà del ministero[74]. Paolo ha imparato

---

[71] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 181.

[72] S.N. Brodeur, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, 182-183.

[73] La più ampia lista delle prove di Paolo è *2Cor* 11,23b-29. A questa si aggiunge anche *2Cor* 4,8-9; 6,4c-5 e le liste presenti nelle altre lettere: *Rm* 8,35; *1Cor* 4,9-13.

[74] G. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 297.

che, in qualsiasi difficoltà, Cristo è presente e offre la sua grazia, non facendogli superare facilmente le difficoltà, ma operando una crescita nella fede e nell'affidamento al Signore. Proprio di questo affidamento nel Signore abbiamo bisogno noi tutti per poter superare qualsiasi ostacolo. L'affidamento al Signore, alla benevolenza di Cristo e alla grazia di Dio[75], spingono Paolo ad affermare che «quando sono debole, è allora che sono forte» (12,10).

> Per la sua bellezza l'espressione può essere soggetta a facili fraintendimenti che è bene diradare. La «debolezza» di cui si parla in questi versi non è quella naturale, caratteriale o psicologica che può e, di fatto, spesso accompagna nel proprio ministero, bensì quella che s'ingenera dalla relazione con Cristo e con il tesoro del vangelo. Se utilizzassimo l'espressione nel contesto di altre situazioni di debolezza, sarebbe facile cadere in forme di attenuanti, poiché tanto qualsiasi debolezza verrebbe mutata in forza dalla grazia del Signore. […] Paolo non alluda mai a debolezze naturali, caratteriali o psicologiche, a conferma che difficilmente la spina nella carne alluda a malattie di tipo fisico o psichico, bensì a debolezze che insorgono con l'esercizio del ministero[76].

Con la professione di fiducia in Dio si chiude il discorso della "pazzia" di Paolo (11,1-12,10)[77]. Con le parole «quando sono debole, è allora che sono forte» (12,10) Paolo «accetta pienamente per sé il paradosso espresso dalle parole che gli sono state rivolte da Cristo: "La potenza si compie nella debolezza". Questa è la spiritualità della Croce: non una spiritualità da vinti, ma una spiritualità da vincitori»[78].

Bibliografia

Amador, J.D.H., «Revisting 2Corinthians: rhetoric and the case for unity», *New Testament Studies* 48 (2000), 92-111.

Barbaglio, G., *La prima lettera ai Corinzi: introduzione, versione, commento,* Bologna 1995.

Bargellini, F., *Paolo: tra esegesi e spiritualità*, Padova 2011.

Benedetto XVI, *San Paolo, l'Apostolo delle Genti*, Milano 2009.

———, Udienza generale: *In Gesù Cristo il «sì» fedele di Dio e l'«amen» della Chiesa (2Cor 1,3-14.19-20)*, 30 maggio 2012, in *Insegnamenti* VIII,1 (2012) 652-656.

———, Udienza generale: *La contemplazione e la forza della preghiera (2Cor 12,1-10)*, 13 giugno 2012, in *Insegnamenti* VIII,1 (2012) 748-749.

[75] «Per grazia di Dio, però, sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana. Anzi, ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me» (*1Cor* 15,10).

[76] A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi*, 153.

[77] La rivelazione del Signore e la professione di fiducia in Dio (12,9b-10) si presentano come un riassunto del discorso inerente la "pazzia" di Paolo in *2Cor* 11,1-12,10 (cf. J. Cambìer, «Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor. 12,6 s.», *Biblica* 43 (1962) 494); J. Lambrecht, «Second Corinthians», 204.

[78] A. Vanhoye, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, 89.

———, Udienza generale: *Paolo di Tarso*, 25 Ottobre 2006, in *Insegnamenti* II, 2 (2006) 505-512.
Bernard, Ch.A., *San Paolo mistico e apostolo*, Milano 2000.
Bornkamm, G., «The history of the origin of the so-called Second Letter to the Corinthians», *NTS,* 8 (1961-1962) 258-264.
Brodeur, S.N., *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, II, Roma 2013.
Brown, A.R., «The Gospel Takes Places. Power in Weakness», *Interpretation* 52 (1998) 271-285.
Brown, R.E., *An Introduction to the New Testament,* New York 1997.
Cambièr, J., «Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor. 12,6 s.», *Biblica* 43 (1962) 481-518.
Cohn-Sherbok, D., *Ebraismo*, trad. italiana, E. Loewenthal, Cinisello Balsamo 2000.
Colacrai, A., *Forza dei deboli e debolezza dei potenti: la coppia "debole:forte" nel Corpus Paulinum*, Milano 2003.
Corsani, B., *La Seconda lettera ai Corinzi: guida alla lettura*, Torino 2000.
Dawn, M.J., *Powers, weakness, and the tabernacling of God*, Cambridge 2001.
Destro A. – Pesce, M., «Il viaggio celeste in Paolo», in L. Padovese, ed., *Paolo di Tarso: Archeologia – Storia – Ricezione*, Cantalupa 2009, 401-435.
Fabris, R., – Romanello, S., *Introduzione alla lettura di Paolo*, Roma 2009².
Fabris, R., *Paolo di Tarso*, Milano 2008.
———, *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999.
Fuchs, É., «La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Saint-Paul. Étude sur 2 Corinthiens 10-13», *Études Théologiques et Religieuses* 55 (1980) 231-253.
Gioia, F., *Fare pace con la debolezza. Nemica e amica,* Città del Vaticano 2017.
Gooder, P., *Only the Third Heaven?: 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent*, London – New York 2006.
Hafemann, S.J., «Corinzi, Lettere ai», in G.F. Hawthorne – R.C. Martin – D. Reid, ed., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, orig. inglese, *Dictionary of Paul and His Letters*, Leicester 1993, 298-324.
Kammer, J., «Three Times I asked. Reflections on Weakness», *Review for Religious* 42 (1983) 97-99.
Lambrecht, J., «Second Corinthians», in D.J. Harrington, ed., *Sacra Pagina Series*, VIII, Collegeville 1999.
Leary, T.J., «A Thorn in the Flesh – 2 Corinthians 12:7», *Journal of Theological Studies* 43 (1992) 520-522.
Lorusso, G., *La seconda lettera ai Corinzi*, Bologna 2007.
Manzi, F., «Il vanto di Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi: orgoglio personale o esigenza pastorale», *Rivista Teologica di Lugano* 19 (2014) 448-459.
Manzi, F., *Introduzione alla letteratura paolina*, Bologna 2015.
———, *Seconda Lettera ai Corinzi*, Milano 2002.
Mindling, J.A., «Apostolic suffering in second Corinthians», *The Bible Today* 37 (1999) 145-150.
Omero, *Iliade*, trad. italiana, M.G. Ciani, Torino 1998.

Orsatti, M., *Armonia e tensioni nella comunità: la seconda Lettera ai Corinti*, Bologna 1998.
Penna, R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna 1984.
Pieri, F., *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, Roma 2002.
Pitta, A., *L'Evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali*, Torino 2013.
———, *Per me il vivere è Cristo*: *itinerario spirituale con san Paolo*, Milano 2009.
———, *Seconda lettera ai Corinzi*, Roma 2008.
Vallauri, E., «La gloria dell'umiliazione (*2Cor* 12,1-10)», in A. Sacchi – al., ed., *Lettere paoline e altre lettere*, Torino 1996, 369-379.
Vanhoye, A., *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, Roma 2013.
———, *Pietro e Paolo: esercizi spirituali biblici*, Cinisello Balsamo 2008.
Vanni, U., *L'ebbrezza nello Spirito: una proposta di spiritualità paolina*, Roma 2000.
De Virgilio, G., «La "debolezza" (ἀσθένεια) come categoria teologica in 1-2 Corinzi», *Rivista Biblica* 58 (2010) 67-99.

IL MODELLO FONDATIVO-CONTESTUALE DI TEOLOGIA FONDAMENTALE IN UN'EPOCA VISIVA

*Gabriel-Iulian ROBU**

Abstract: In this article we intend to find some ideas for an iconic thought in the context of contemporary "visual" culture. Starting from the distinction between the idol and the icon made by Marion and from her perspective on the iconic function of the concepts and the name of God, we will present some traits and gains of the iconic thought, following the orientations of the foundational-contextual model of the School Lateran. The method followed in this path places us within the Lateran School of Fundamental Theology. This model affirms that today is also the opportune moment to put the message of Revelation (the founding moment) in relation to the contemporary context (the contextual moment) in a sacramental horizon. The positive moment, the *auditus fidei*, is combined with the interpretative-contextual one, *auditus temporis*, on the way to a reliable *intellectus Revelationis* in today's visual culture.

Keywords: icon, idol, Revelation, visual, Jean-Luc Marion, imagination, Lateran, theology, anthropology, context.

Ammettendo che «la certezza della fede è la certezza del nome (di Dio)»[1], cosa può ancora dire alla cultura contemporanea il nome di Dio *Ipsum esse subsistens*? Intendiamo rintracciare in questo articolo alcuni spunti per un pensiero iconico nel contesto della cultura "visiva" contemporanea. A partire dalla distinzione tra l'idolo e l'icona operata da Marion e dalla sua prospettiva circa la funzione iconica dei concetti e del nome di Dio, presenteremo alcuni tratti e guadagni del pensiero iconico, seguendo gli orientamenti del modello fondativo-contestuale della Scuola Lateranense.

Il metodo seguito in questo percorso ci colloca all'interno della Scuola Lateranense di teologia fondamentale. Questo modello afferma che pure l'oggi è il momento opportuno per declinare il messaggio della Rivelazione (il momento fondativo) in rapporto al contesto contemporaneo (il momento contestuale) in un orizzonte sacramentale. Si unisce il momento positivo, l'*auditus fidei*, con quello interpretativo-contestuale, *auditus temporis*,

* Università „Alexandru Ioan Cuza" di Iasi, Facoltà di Teologia Cattolica; email: iulirobu@yahoo.it.

[1] G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari 2008, 73.

nella via verso un affidabile *intellectus Revelationis*[2]. In questo percorso, intendiamo seguire anche le indicazioni che Lorizio[3] fornisce in una prefazione ad un libro di Cosentino: si accenna ad «una teologia che sa mettere in gioco *quell'auditus temporis,* che le impedisce di isterilirsi in formulazioni la cui formalità è pari alla sua mediocrità e dove spesso, più che il rigore scientifico, sembra dominare il *rigor mortis,* che non ha nulla da dire al mondo e alla stessa chiesa»[4].

1. La questione del linguaggio all'interno di un modello fondativo-contestuale

La teologia, come scienza sviluppata all'interno della Chiesa, vive indissolubilmente «della triplice tensione: ponendosi nel solco vivo della tradizione della fede, recepisce la vita del tempo presente, con le sue aperture e le sue resistenze, per verificarla alla luce dell'avvento di Dio vivo e stimolarla in vista del futuro della promessa»[5]. Il modello teologico fondativo-contestuale non trascura perciò né la ricchezza della tradizione, né il presente con le sue provocazioni[6]. Una vera teologia si svolge sì sui caposaldi della tradizione, ma è anche un discorso "attuale", considerando il tempo presente come un vero *kairos* che non può essere trascurato[7].

---

[2] Cf. G. Lorizio, *Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in Id. (a cura di), *Teologia fondamentale*. 1. *Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004, 409-431.

[3] In vari contesti, il teologo italiano ha presentato il sogno di una *pop-theology*, «decisamente ancora un *work in progress*. […] In tale prospettiva, il luogo di questa *nouvelle théologie* è la teologia fondamentale concepita come scienza di frontiera in quanto si situa fra l'Evangelo e la fede e le diverse forme di razionalità che l'umano propone e rappresenta» (G. Lorizio, *Chiedi al teologo, compagno di strada nel labirinto dell'esistenza*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2019, 9). Attraverso questo progetto, si esercita «quell'*auditus temporis* (ascolto del nostro tempo) sul quale un'autentica teologia fondamentale deve fare pratica, se intende davvero cogliere le forme di quelle che possiamo chiamare le "metamorfosi di Dio" nell'esperienza religiosa e spirituale dell'uomo postmoderno, ma anche le metamorfosi dell'umano. [...] Allo stesso tempo, la teologia fondamentale si impegna a mostrare la valenza culturale della dinamica cristiana nell'offerta di un universo simbolico cui, attraverso forme espressive diversificate, gli autori di queste opere attingono a piene mani» (*ibidem*, 10).

[4] G. Lorizio, *Prefazione*, in F. Cosentino, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 8.

[5] B. Forte, *La teologia come storia*, in Id. (a cura di), *Teologia e storia*, M. D'Auria Editore, Napoli 1992, 35.

[6] In questa ricerca abbiamo percorso perciò sincronicamente diverse tappe della teologia, da Dionigi a Tommaso, da Heidegger a Marion e Derrida, per arrivare alle sfide della "cultura ottico-visiva" in cui viviamo.

[7] "Il presente" è un dono e un compito della teologia cristiana. «Chi è "attuale" è là dove ci si aspetta che si trovi. A chi è "presente di spirito" non manca al tempo giusto la parola giusta che vincola o scioglie. Egli fa nella situazione data ciò che è necessario. In questo senso, "il presente" non indica semplicemente l'anno in cui siamo, ma il *kairos* che

> L'ascolto del tempo è primaria vocazione del cristiano e del teologo il quale, tuttavia, non si limita mai alla pura analisi ma cerca di aprire piste di pensiero e di possibilità nuove; ciò appartiene in special modo alla vocazione del teologo fondamentale che è sempre un uomo di frontiera, appassionatamente rivolto verso il mondo nel ruolo critico-profetico di "sentinella"[8].

La teologia è tale in quanto *teo*logia: tratta di Dio però non può disinteressarsi del mondo e del destinatario umano contemporaneo della Rivelazione divina[9]. La cura dell'umano implica la cura della possibilità stessa del credere[10]. Il vero teologo perciò deve essere esperto non solo nei fondamenti della fede, ma anche in contemporaneità e nella questione dell'uomo attuale. Qual è il contesto in cui incontriamo l'umano oggi? É quello del pluralismo, dell'ermeneutica debole e infinitamente aperta, della valorizzazione del vissuto affettivo[11]. È un contesto in cui si avverte l'ostilità ad un pensiero «identico a sé stesso, del tutto indipendente da ciò che tu pensi, credi, ami; che puoi solo adorare o perire; che è all'origine di ogni cosa e del suo contrario; che stabilisce arbitrariamente e insieme necessariamente il valore della norma e la norma del valore»[12].

Desideriamo quindi sapere di più di questo contesto contemporaneo, considerando che la teologia si rivolge non ad un destinatario a-storico, a-culturale o a-corporale, ma all'uomo immerso nell'oggi, nel vissuto concreto. La nostra teologia è chiamata quindi a comprendere l'interlocutore postmoderno del messaggio cristiano[13]. È chiamata ad interagire con l'esperienza del mondo e del destinatario umano reale, non con quella di un uomo ideale o immaginario.

Per essere affidabile, attendibile, il linguaggio delle fede deve interagire con le esperienze di questo uomo[14]. Questo interagire tra linguaggio ed

---

è dato oggi e solo oggi. Una teologia che scopre e trova così il suo presente è vera teologia attuale» (J. Moltmann, *Che cos'è oggi la teologia?*, Queriniana, Brescia 1991, 7).

[8] F. Cosentino, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 55.

[9] La stessa dimensione dialogica della teologia viene messa in rilevo anche da I. Sanna: «non si può non prendere atto della particolare stagione culturale nella quale si vive e non si può non entrare in dialogo o, se così si preferisce, in confronto con il mondo circostante. L'apertura di un necessario dialogo critico con la cultura occidentale a prevalente dimensione postmoderna ci costringe, in primo luogo, a cercare di capire per quanto è possibile l'interlocutore postmoderno del messaggio cristiano» (I. Sanna, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 6).

[10] Cf. A. Matteo, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010, 71.

[11] Cf. F. Cosentino, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, 53.

[12] P. Sequeri, *Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, 366.

[13] Cf. I. Sanna, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 6.

[14] C. Gugliemi, a tal proposito, sulla scia di Lonergan, parla di un modello di teologia "fondazionale", che tiene presente l'esperienza religiosa del destinatario: «qui il compito

esperienza non è di poca rilevanza: «l'umanità e le comunità sono in gioco con la comunicazione. La comunicazione distorta ferisce profondamente»[15]. Purtroppo, a tal proposito, si constata come,

> estromesso dal dialogo con l'esperienza del mondo, il linguaggio della fede è diventato di fatto linguaggio dell'incredulità. Il sale è quindi privato della sua sapidità e non servirebbe più a nulla; lo si può buttar per la strada e calpestarlo. Il linguaggio della fede, che schiva il mondo ed è perciò intrinsecamente degenerato, merita quindi d'esser abbandonato completamente in balia del mondo[16].

Da questa critica di Ebeling si possono trarre più conclusioni. Bisogna prestare attenzione non solo al contenuto trasmesso, ma anche alla forma e alla credibilità del linguaggio impiegato. Una teologia che tratta dell'amore personale di Dio deve essere una teologia che insiste sulla singolarità interpellante del suo destinatario, dato che noi non ci rivolgiamo verso un "Dio in generale" ma verso una Persona che si rivela a precise persone umane. Tener conto della situazione attuale dei destinatari di questa Rivelazione risulta essere il compito del teologo, che si avvicina a loro con un approccio ed un linguaggio diverso da quello della sociologia o dell'economia:

> la teologia in genere e – in un esplicito rendiconto attinente alla teologia fondamentale – la teoria del linguaggio teologico hanno da vigilare criticamente a che il linguaggio della fede continui ad esistere come attuazione d'incontro in mezzo al confuso groviglio delle lingue del mondo. I due poli di questo processo linguistico non esistono affatto come entità autonome a sé stanti e, in quanto tali, ottenibili a piacimento, entità che solo in secondo tempo e accidentalmente entrano in rapporto reciproco. Quel che sono, lo sono soltanto in quanto interrelate. Il linguaggio della fede è dunque dialogo della fede con l'esperienza del mondo. E il linguaggio del mondo è di per se stesso un confuso e segreto dialogo polemico intorno alla fede[17].

La questione del linguaggio non è una cosa di poco rilevo, dato che non solo dietro, ma anche *in* essa (nei termini e nelle parole), c'è un contenuto

---

della teologia fondamentale si fa più arduo e impegnativo. La riflessione fondazionale deve far leva sulla valenza conoscitivo-affettiva dell'esperienza religiosa e sull'istanza ermeneutica della fede. Se la vecchia apologetica aveva accentuato le argomentazioni filosofiche a scapito della fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa, la teologia fondamentale deve muoversi in senso contrario facendo riferimento proprio all'esperienza religiosa, alla sua logica persuasiva, al suo carattere trasformante l'intera esistenza umana» (G. Guglielmi, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondazionale in Bernard Lonergan*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, 172).

[15] L.A. Tagle, *Prefazione*, in A. Gisotti, *Il decalogo del buon comunicatore secondo Papa Francesco*, ELLEDICI, Torino 2016, 4.

[16] G. Ebeling, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Paideia Editrice, Brescia 1981, 209.

[17] G. Ebeling, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, 208.

e un vissuto[18]. Secondo la filosofia del linguaggio, diversamente da quanto si potrebbe presumere, i problemi linguistici non si limitano a meri problemi di parole: essi riguardano contenuti e questioni concrete. «Vi si riflettono i bisogni dell'uomo, i suoi progetti, i suoi atteggiamenti nei confronti dell'ambiente e della realtà sociale. È la sua stessa personalità, nella varietà delle sue manifestazioni che vi è coinvolta»[19].

A tal proposito, G. Agamben fa un'analisi della situazione del *logos*, della parola oggi. Il linguaggio non è semplicemente un sistema di parole, bensì un contenuto avvolto di sacramentalità: si può parlare di un "sacramento del linguaggio". Quest'ultimo non soltanto indica qualcosa che si trova oltre, come un segno, ma è fondato sulla sacralità della parola e sul legame tra il soggetto e l'etica del detto, fra il parlante e la sua lingua. L'uomo è quell'essere che ha la capacità di dire *io* all'inizio della frase che trasmette, ha la capacità di prendere la parola e la responsabilità di pronunciarla. Nel nuovo contesto del secolarismo però, l'uomo vive in una situazione in cui il sacro è stato "disincantato" e il legame tra la parola e l'etica è spezzato in quanto *logos* e *ethos* hanno divorziato. Cosicché quando il nesso etico tra parola, azione e realtà si frantuma, nel discorso comune si registra un diluvio di parole vuote e vane, di bestemmie che coinvolgono invano anche il nome di Dio[20].

2. Una svolta iconica nell'epoca visiva?

Abbiamo asserito che si deve conoscere il linguaggio dell'interlocutore. Ma quale è il linguaggio utilizzato oggi? Siamo ancora una società fondata sulla stabilità della parola o del concetto? Oppure l'immagine ha preso il posto del concetto, della parola? È giustificato parlare oggi di una svolta iconica?

Questo tema del rapporto tra iconico-immaginativo e parola non è nuovo[21]. Esiste oggi una bibliografia sterminata riguardante il rapporto tra la sfera

[18] «Il linguaggio di un testo ha valore insostituibile in quanto ne svela il significato ed è quindi l'unica via per accedere ad esso. E la comprensione del significato non avviene in una sfera inaccessibile al linguaggio, ma proprio nell'ambito linguistico. Infatti solo quando un contenuto semantico, nonostante l'indole storicamente determinata e limitata del linguaggio, viene tradotto nelle nostre lingue moderne, si può dire che esso abbia avuto una 'spiegazione' nell'ambito storico e finito del nostro intendere e sia esatto quindi effettivamente 'compreso'» (J.M. Robinson – E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, tr. G. Torti, Paideia, Brescia 1967, 15).

[19] A. Pierretti, *Introduzione all'edizione italiana*, in Aa.Vv., *La svolta linguistica*, tr. A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1975, 14-15.

[20] Cf. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 3-4, 96-97.

[21] Per quanto riguarda il *come* dell'impiego delle Scritture nelle comunità cristiane antiche, la ricerca di G. Pelizzari si sofferma sul binomio "Parola e immagine": «tale associazione concettuale può racchiudere alcune ambiguità, essendo riconducibile ad almeno tre coordinate di senso che vale la pena di richiamare velocemente per fare luce su eventuali zone

iconica e quella verbale[22], a partire dalla celebre svolta linguistica rortyana[23] e dal suo superamento in chiave iconica: la svolta iconica (*iconic* or *pictorial turn*)[24].

C.-H. Lee, ricercatore presso l'Università René Descartes (Paris V) Sorbonne, dopo aver realizzato una radiografia della società contemporanea e del linguaggio che essa sta utilizzando, afferma che «paradossalmente, si deve parlare dell'immagine per trattare bene sul tema dello stato attuale del linguaggio»[25].

Non vogliamo suggerire l'esistenza di una rivalità tra il linguaggio concettuale e la dimensione iconica, bensì di una complementarietà[26]. Da questa relazione e da questo rapporto di complementarietà, la teologia, tramite il pensiero iconico, potrebbe conseguire numerosi spunti per un'ulteriore riflessione:

> Quello che si dice della parola si deve riferire anche alla scrittura, in generale, e all'icona, in particolare, in quanto pure essa è una scrittura, realizzata con il disegno e i colori, d'un testo delle sacre scritture. L'icona si scrive e si legge

d'ombra. Anzitutto, facendo riferimento genericamente alla produzione letteraria, essa indica la necessaria compresenza, in qualunque testo, di lingua (parola) e retorica (immagine). D'altra parte, rivolgendosi più specificamente all'ambito biblico, i due termini possono richiamare l'intricato e vitale nesso tra *la* Parola, il veicolo sacro della relazione tra Yhwh e il suo popolo, e l'immagine, quello spazio di ambiguità delle Scritture che giustifica, anzi spesso necessita, l'esercizio dell'ermeneutica. Da ultimo, per quel che riguarda le origini cristiane, in modo forse più immediato, "Parola e immagine" rimanda alla relazione tra il testo sacro e l'improvviso, ampio, successo della figura, del segno grafico, in seno alle Chiese antiche» (G. Pelizzari, *Vedere la parola, celebrare l'attesa. Scritture, iconografia e culto nel cristianesimo delle origini*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2013, 16).

[22] Cf. P. Conte, *Una sorta di intelligenza iconica. Immagine e conoscenza intuitiva*, in *Lebenswelt*, 2 (2012), 191.

[23] Cf. R. Rorty (a cura di), *La svolta linguistica*, tr. S. Velotti, Garzanti, Milano 1994. «*Au discours philosophique de la modernité participent aussi bien ses défenseurs que ses critiques postmodernes – Hans Blumenberg et Karl-Otto Apel aussi bien que Michel Foucault, Jacques Derrida ou Richard Rorty. Je ne peux entrer ici dans le détail de la controverse sur la question de savoir qui accomplit de façon correcte l'autocritique de la raison. Au regard de ce que la philosophie peut encore prétendre produire aujourd'hui, me paraît intéressante la tension qui a éclaté dans cette controverse entre une compréhension eschatologique et une compréhension pragmatique de la philosophie par elle-même*» (J. Habermas, *Sur le rapport de la théorie et de la pratique*, in *Les Études philosophiques*, 4 [2008], 492).

[24] Cf. G. Boehm, *La svolta iconica*, a cura di M.G. Di Monte – M. Di Monte, postfazione di T. Griffero, Meltemi, Roma 2009; W.J.T. Mitchell, *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa, Duepunti, Palermo 2008.

[25] «*Paradoxalement, il faut parler de l'image pour bien aborder l'état actuel du langage. Cela veut dire qu'il faut tenir compte du fait que le poids de l'image croît sans cesse, lui faisant occuper une posture de plus en plus essentielle dans la société. Ainsi, notre époque est celle de l'image*» (C.-H. Lee, *Le langage est un «lieu» de communication*, in *Sociétés*, 121 [2013/3], 83).

[26] Cf. P. Ricoeur, *La metafora viva: dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, tr. G. Grampa, Jaca Book, Milano 1981.

(propriamente non si dipinge, né si contempla) ed esprime la fede, vissuta e celebrata da una comunità cristiana, diventando così uno strumento di comunicazione con l'Archetipo che mostra e fa conoscere[27].

S. Baboli, pubblica nel 1990, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*[28], un saggio di filosofia dell'arte sacra, in cui presenta l'icona come la «sintesi originale di parola e immagine che realizza, per mezzo del disegno e del colore, uno svelamento dell'invisibile e trascendente Iddio»[29]. Per la conoscenza, sia l'immagine che la parola portano il loro contributo significativo. «Il rapporto tra parola ed immagine va quindi risolto in forma congiuntiva e non alternativa: se la parola si riferisce all'ascolto e l'immagine alla vista, orecchi e occhi possono rendere più approfondita la conoscenza, più precisa la significazione e più ricca la comunicazione»[30].

Questa relazione di complementarietà si nota anche nel fatto che «la parola ha in sé, in qualche modo enigmatico, un legame con ciò che "rappresenta"; essa appartiene in qualche modo all'essere della cosa che rappresenta»[31]. D'altra parte, si deve affermare che l'iconico non è solo una raffigurazione scenica di immagini «ma che è anche un segno con cui il significante e il significato sono in una relazione "naturale" di somiglianza ed evocazione»[32].

La verbalizzazione nella "cultura ottica"[33], in cui vive colui che guarda un'immagine e si lascia ri-guardare da essa, non può descrivere l'intensità e la complessità della relazione che si sperimenta nell'incontro con quell'immagine. La verbalizzazione non può dire completamente la gioia o l'angoscia che si vive in quel momento[34]. La parola non è quindi in grado di esprimere ciò che è non-linguistico, non-predicativo, non-categoriale nel pensare iconicamente.

Le tendenze culturali della società si rispecchiano anche nel linguaggio: c'è uno stretto legame tra società e linguaggio[35]. Visto l'aumentato interesse

---

[27] S. Baboli, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990, 346-347.

[28] Cf. S. Baboli, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990.

[29] S. Baboli, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, 9.

[30] S. Baboli, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, 31.

[31] H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, 478.

[32] M. Bonnet, *Transfigurations!*, in *Topique*, 85 (2003), 221, traduzione nostra.

[33] Cf. T. Grunning, *Fantasmagories et fabrication de l'illusion: pour une culture optique du dispositif cinématographique*, in *Cinémas*, 14 (2003/1), 67-89.

[34] Cf. F. Laplantine, *Penser en images*, in *Ethnologie française*, 37 (2007), 51.

[35] Un'altra ricerca rilevante in questo campo si è effettuata sempre nel mondo francofono. Indipendentemente dalla ricerca teologica sulla teologia dell'icona, recentemente alla Université Paris 8 si è sviluppato il progetto *Signes et figures de la création numérique*, con la partecipazione di P. Bootz, S. Bouchardon, J. Clément, A. Saemmer. La loro ricerca anche se certamente non offre direttamente contributi per un linguaggio iconico nel campo della teologia, offre alcuni spunti per un pensiero iconico. L'indagine che realizzano è segnata da

per l'immagine, si può notare anche nel linguaggio e nei rapporti tra le persone come l'immagine diventi più considerevole. Poiché si vive in un'epoca visiva, segnata da cambiamenti e da passaggi drammatici, si nota come questa evoluzione abbia conseguenze anche nello sviluppo del linguaggio:

> per quanto riguarda l'evoluzione sociale del linguaggio, sembra che esso stia vivendo una sorta di "oscillazione d'identità". Questo è evidente quando notato dal punto di vista semiologico. Il confine tra significante linguistico e il significante iconico diventa vago. Si stanno allontanando sempre più dal loro solco tradizionale sotto l'effetto di una certa sofisticazione, della tecnica dell'immagine come elaborazione di testi. Osserviamo quindi fenomeni come "iconizzazione del verbo" e "verbalizzazione dell'iconico"[36].

La considerazione di questi cambiamenti non intende operare né una "svolta iconica" all'interno delle asserzioni della nostra ricerca, né un sovvertimento del "concetto" o della funzione della parola. Tuttavia, parlando di un modello contestuale di teologia, non possiamo trascurare questi nuovi fenomeni come l'"iconizzazione del verbo" e la "verbalizzazione dell'iconico".

3. L'epoca della *libido videndi*

Il teologo, attento ai cambiamenti sociali, non può trascurare il mondo dell'immagine nell'epoca dell'emotività[37], della televisione e di internet. La

---

un approccio semio-retorico e prende in considerazione la catena dei gesti connessa ai segni linguistici, ad esempio, lo spessore del ipertesto cliccabile come segno "iconico" (*de l'hypertexte cliquable, comme un signe «iconique»*), «che offre, attraverso la sua struttura percepibile una rappresentazione del suo referente dell'esperienza» (A. Saemmer, *Hypertexte et irradiation iconique*, in *Les Cahiers du numérique*, 7 [2011], 48, traduzione nostra). «L'iconicità di una tale sequenza di gesti si combina con il segno linguistico per enfatizzare, specificare e rafforzare il significato di esso, mediante un processo che io qualificherei come "irradiazione iconica". Quando questa radiazione viene spinta all'estremo, viene creato un simulacro di riferimento nell'accoppiamento della pluri-codificazione, che può costituire un potente fattore di immersione. In altri casi, si crea una tensione tra un segno iconico e un segno linguistico, che può ricordare dei tropici come la metafora» (A. Saemmer, *Hypertexte et irradiation iconique*, in *Les Cahiers du numérique*, 7 [2011], 49, traduzione nostra). Gli esempi in cui emerge questa dimensione iconica del testo sono molteplici.

[36] C.-H. Lee, *Le langage est un «lieu» de communication*, 85, traduzione nostra. Gli altri tratti del linguaggio contemporaneo individuati dall'autore sono: il *brouillage semiologique*, la *bizarrerie formelle*, l'*absurdité semantique*, il *dephasage culturel*.

[37] «Se si ritiene che la nostra era attraversa un'evoluzione da un'era del *logos* a un'era dell'*eros*, il linguaggio non parteciperà più come strumento per "conoscere" che come ciò che "ci fa sentire". Ma è proprio come "luogo" della comunicazione che la lingua può diventare una chiave per questa evoluzione. Non essendo un contenuto tanto razionale quanto un contenitore emotivo, il linguaggio può diventare innanzitutto questo "spazio vitale" in cui si forgia una nuova forma di socializzazione. Ci si potrebbe anche chiedere se non sia attraverso un tale "luogo" organizzato dalla lingua che la vita sociale si mantiene» (C.-H. Lee, *Le langage est un «lieu» de communication*, 89, traduzione nostra).

televisione, tra l'altro, fa notare Marion, permette lo sviluppo della *libido videndi* e l'apparizione di un consumatore di immagini, il *voyeur*, il quale, sotto il nome neutro di spettatore, si prende attribuzioni più estese, dominando e controllando l'immagine. Il *voyeur* sceglie cosa vuole vedere, cambia i canali e i presentatori. Il *voyeur* impone le sue regole all'immagine. La validità dell'immagine viene valutata in base al livello in cui corrisponde ai desideri, alla *libido videndi* del *voyeur*. I produttori di immagini cercano di corrisponde alle esigenze di questa *libido* per avere più *voyeurs*. Questa situazione è la conferma chiarissima della condizione metafisica in cui si trova il *voyeur*, ossia il nichilismo: l'idolo televisivo si trova sotto la tirannia del *voyeur*, il quale si mette sul piedestallo dell'Übermensch. La corrispondenza alla sua *libido*, valutata in base al sondaggio di consumo, rappresenta il criterio secondo il quale si producono le immagini[38].

Le immagini senza "originale" costruiscono un contro-mondo, che si vende meglio rispetto al mondo reale. In un mondo finto, essere visto sullo schermo diventa più importante che essere realmente[39], dato che l'immagine diventa, sotto la tirannia del *voyeur*[40], più importante della cosa stessa nella vita concreta. In questo platonismo rovesciato, l'immagine, il *look* esaurisce tutta la preoccupazione di quelli vogliono accontentare la *libido* del *voyeur*[41].

---

[38] Il *Voyeur* cerca solo il piacere di vedere. In una cultura tecnologica e visiva, il *voyeur* può finalmente vivere senza limiti o restrizioni il fascino di quella *libido videndi* che i Padri della Chiesa hanno denunciato: «il piacere di vedere, vedere tutto e scegliendo ciò che non ho né il diritto né il potere di vedere, il piacere di vedere allo stesso tempo senza essere mai visto – in breve, di dominare ciò che non posso vedere senza espormi allo sguardo dell'altro. Il *voyeur* mantiene quindi un rapporto perverso e impotente con il mondo che lo percorre e allo stesso tempo lo possiede nell'immagine» (J.-L. Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu 2000, 84, traduzione nostra).

[39] «La nostra civiltà non è forse una civiltà dello schermo? [...] Il paradosso dello schermo: invece di fare lo schermo, sparisce dietro la cosa che mostra. Di fronte all'altro. Quindi non può che mostrare l'alterità invece di dissolverla. Attraverso la radicalità di questa alterità, l'uno è sempre alla portata dell'altro senza essere annessati, più o meno fraudolentemente, per qualche dialettica dell'identità e della differenza, dello stesso e dell'altro» (G. Vahanian, *Dieu et l'utopisme du langage*, in D. Bourg [a direzione di], *L'Être et Dieu*, Cerf, Paris 1986, 153, traduzione nostra).

[40] Lungo la storia, la cultura ha fatto un passaggio radicale dalla proibizione vetero-testamentaria degli idoli, delle immagini, alla possibilità di immaginare iconicamente anche l'assoluto, grazie al secondo concilio di Nicea. Oggi però si è andato oltre e si è arrivati al «nostro "impero di sensi", proprio quello aperto dall'estetica moderna in cui si è oramai consumata ogni distinzione fra visibile e invisibile, in cui tutto può e deve essere visto, e, sostituito blasfemamente Dio con Hollywood e Internet, l'immagine è divenuta metastasi del mondo come panvisibilità» (L. Russo, *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aestetica, Palermo 1990, 10).

[41] Cf. J.-L. Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, 85-86.

L'uomo cerca di vedere, non solo di sentire. «La visione non si acquieta mai, così come la libertà non è mai acquisita una volta per tutte. Vedente e veduto non possono identificarsi; perché accadesse, essi dovrebbero giungere a possedere "ciò" che rende possibile il loro stesso congiungersi»[42]. Questo desiderio di vedere, talvolta, va oltre i limiti consentiti della visibilità, cercando oggi una "panvisibilità" (ossia una "pancontrollabilità"). Nell'ambito dei concetti, *mutatis mutandis*, si possono trovare delle analogie. Anche l'idolatria concettuale cerca una "pancontrollabilità". «L'idolatria del concetto equivale a quella della vista – immaginarsi di aver attinto Dio e poter mantenerlo sotto il nostro sguardo, come una cosa del mondo. E la Rivelazione consiste innanzitutto a fare *tabula rasa* di questa illusione e di tale blasfemia»[43]. Sia il concetto idolatrico che la sua immagine omologa, vengono manipolati, vengono controllati da colui che li costruisce.

In conclusione, l'immagine occupa un posto centrale nella cultura contemporanea. Nella nostra epoca distintamente "visiva", occorre volgere l'attenzione verso la contemplazione dell'immagine[44]. L'immagine è diventata parte del tessuto vitale e comunicativo. La categoria visiva non tocca soltanto il campo dell'estetica, della pubblicità o della televisione. L'immagine determina decisioni vitali, cambiamenti di vita e di sensibilità. Inoltre, per avvicinarci al campo della teologia, «da un punto di vista religioso, l'onnipresenza del circondante mondo di immagini e di valori ha un immenso – sebbene spesso inconsapevole – impatto sulla capacità delle persone di prendere decisioni vitali, inclusa, ovviamente, quella relativa alla fede in Dio»[45].

4. Un pensiero iconico e l'ambito dell'immaginazione

Viste le peculiarità della cultura ottica, il pensiero iconico intende «progettare diverse forme di incontro nel "cortile" esterno dell'immaginario spirituale contemporaneo»[46]. M.P. Gallagher ritiene che nella relazione Chiesa-mondo, alcuni blocchi si siano formati proprio a livello pre-religioso, quello dell'immaginario dell'uomo. Dato il carattere di disciplina di frontiera, la teologia fondamentale può ispirare una pre-evangelizzazione che raggiunga proprio questo livello[47], in un contesto in cui i dogmi, i dati di fede sembrano ormai non toccare più l'immaginario della gente. Se la cultura in cui viviamo

[42] M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, 122-123.

[43] J.-L. Marion, *Nel Nome. Come evitare di parlare di "teologia negativa"*, 56.

[44] Cf. E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Rowohlt Taschenbuch, Hamburg 1957, 7.

[45] M.P. Gallagher, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 18.

[46] M.P. Gallagher, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 72.

[47] Cf. M.P. Gallagher, *Ricupero dell'immaginazione e guarigione delle ferite culturali*, in *Studia Patavina*, 51 (2004), 623.

> è la struttura del nostro sentire, che predispone le immagini grazie alle quali viviamo, allora una cultura dominante di tipo secolarizzato può in modo silenzioso marginalizzare quelle strade di apertura verso Dio senza le quali la fede rimane solo in potenza o inaffidabile. La sfida che questa nuova secolarizzazione pone alla Chiesa è più complessa di quanto non venga spesso riconosciuto. Nella misura in cui la Chiesa rimane all'interno di un linguaggio sacrale autoreferenziale, essa ignora che la propria incredibilità culturale e spirituale le possa trovarsi a un livello "pre-religioso"[48].

La teologia non può adattare la "strategia dello struzzo" di fronte a queste sfide e alla "svolta" iconica e immaginativa alla quale abbiamo assistito. Il modello fondativo-contestuale che impieghiamo in questa tesi ci conduce sia ad un atteggiamento dialogico con il mondo che ad una vicinanza ispirata dal messaggio del Vangelo. Questo avvicinarsi ci permette di vedere che «la gente non è ostile alla verità posta nel cuore del Vangelo ma spesso la sua immaginazione non è raggiunta dal normale linguaggio della Chiesa»[49]. La fede necessita un linguaggio poetico attuale[50]. Si tratta quindi di una questione di linguaggio e di immaginazione[51].

F. Cosentino fa notare che queste riflessioni, le quali mettono in risalto l'importanza dell'immaginazione, sono presenti anche nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Il genio dominicano aveva già asserito che l'immaginazione gode di un carattere intelligibile, anche se "in potenza", attivo nello svolgimento del pensiero.

> Lungi dall'essere associata e intesa esclusivamente nel significato di fantasia o illusione, l'immaginazione è una facoltà globale presente nell'uomo che include anche le altre singole facoltà, offrendo nel legame tra l'uomo, il mondo in cui vive e i vari modelli culturali, una visione generale dell'esistenza entro cui concepirsi, interpretarsi e porsi nel mondo. Già Tommaso d'Aquino aveva cercato di dimostrare la fruttuosa circolarità tra le diverse dimensioni umane, dapprima sottolineando l'importanza dell'immaginazione che rappresenterebbe la realtà intelligibile "in potenza" e dunque ciò che produce quelle immagini necessarie all'intelletto per la produzione del pensiero; poi, sottolineando che l'immaginazione proviene dai sensi, inedia la conoscenza attraverso la memoria, e dunque la rappresentazione simbolica di ciò che è assente ma conosciuto sensibilmente, e offre tale mediazione all'intelletto[52].

---

[48] M.P. Gallagher, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 33.

[49] M.P. Gallagher, *La poesia umana della fede*, Paoline, Milano 2004, 132.

[50] Cf. C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, 757.

[51] «L'immaginazione è in crisi, le fiumane di immagini che giungono oggi da tutte le parti, *volens nolens*, saturano la nostra capacità di immaginare. La dinamica dell'immaginazione è in difficoltà in culture in cui si riempiono la vista e i sensi di *prêt-a-immaginer*» (N. Steeves, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, 11).

[52] F. Cosentino, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 286-287.

La teologia perciò ha bisogno di un linguaggio che interagisca con l'immaginario del destinatario. Le difficoltà che oggi l'uomo incontra nel suo cammino di fede non sembrano più essere quelle di ordine intellettuale, bensì quelle radicate ad un livello "pre-religioso". Nel contesto del pensiero debole, anche l'ateismo non sembra più fondarsi sull'impostazione dovuta alla ragione forte e all'intellettualismo. Oggi sembra più evidente il fatto che la fede o la mancanza di essa tocca quest'ambito dell'immaginario[53] e della sensibilità[54]. Parlando poi della sensibilità, dobbiamo ricordare che nella cultura contemporanea «la morte di Dio ha che fare con gli affetti, non con l'idea»[55]. Oggi la questione della "morte di Dio" non è primariamente un problema filosofico, ma è una questione religiosa, che riguarda gli affetti e l'ambito delle decisioni della persona; di conseguenza, anche il rifiuto di Dio è sostanzialmente «una questione di dis-affezione»[56].

Come M.P. Gallagher, anche Marion impiega la categoria della possibilità e dell'immaginario.

> Agli amici intimi di Gesù fu quasi impossibile aprire le loro menti alla possibilità che Dio fosse presente in questo uomo. In verità, tale possibilità era più una questione di apertura della loro immaginazione e meno una questione di mente in un riduttivo senso intellettualistico. L'immaginazione è la nostra facoltà delle nuove possibilità; è la zona dove la differenza della fede deve sbocciare sino a diventare una verità vivente[57].

Il discorso sul fenomeno saturo e sulla Rivelazione è collegato a queste due categorie: il possibile e l'immaginativo. Secondo Marion, il motivo per cui i discepoli non hanno riconosciuto Cristo risorto è il limite non solo della loro fede ma anche della loro immaginazione. Il Cristo risorto come fenomeno saturo supera anche i limiti dell'immaginabile: «Non lo riconoscono, perché non possono neppure immaginare che sia proprio Lui ad averli raggiunti, tanto i loro poveri concetti ritagliati da ingenui modelli

---

[53] «La teologia, dunque, non può trascurare di porre la sua massima attenzione su quell'operazione di sintesi e di traduzione che l'immaginazione umana e religiosa del soggetto opera, riconducendo all'unità di un'immagine interiore, tutta la variegata gamma di concetti, idee, immagini, metafore, simboli e analogie, attraverso cui riceve il messaggio del Vangelo. L'immaginazione dunque, come qui di seguito chiariremo ancora, ci sembra sia facoltà indispensabile nel processo conoscitivo umano ma anche in quello religioso; un elemento che appare determinante per la *pre-disposizione* interiore del soggetto umano nei confronti della proposta di fede» (F. Cosentino, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, 291).

[54] Cf. M.P. Gallagher, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 53.

[55] G. Guglielmi, *Indifferenza religiosa e differenziazione della coscienza*, in *Rassegna di teologia*, 48 (2007), 564.

[56] G. Guglielmi, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondazionale in Bernard Lonergan*, 172.

[57] M.P. Gallagher, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 33.

vengono superati da eventi che li lasciano pietrificati in un pantano inestricabile di pregiudizi» (*CV* 250). Da questo testo si potrebbe trarre la conclusione che «tutti i loro preconcetti e i mezzi di comprensione di ciò che è accaduto sono saturati con la nozione dell'impossibilità della risurrezione, e implica il fatto che loro "vedono" la risurrezione esattamente in questo modo: come l'impossibile»[58]. Secondo questa logica del pensiero iconico, impiegata da Marion, il miglior teologo non è colui che trova molti concetti per descrivere i fatti, ma è colui che immagina di più, che fa intravedere lo spazio infinito della possibilità e dell'avvenire. Questo è dovuto al fatto che per sapere bisogna immaginare[59].

5. La tentazione idolatrica

La proposta del pensiero iconico intende sfuggire il rischio del logocentrismo, imparando dall'icona la logica paradossale della non-autoreferenzialità: il concetto teologico indica sempre l'eccesso divino che supera qualsiasi parola. Questo pensiero non vuole «sottrare l'immagine alla regione del *logos*, tutto al contrario. […] Da qui l'esigenza, più che di un "linguaggio", di una vera "logica" dell'immagine»[60].

L'immagine occupa un posto essenziale nella vita di fede. L'immagine di Dio modella mentalità, plasma linguaggi, attira e affascina. Un'immagine distorta di Dio però può allontanare e generare ostilità. Questo fenomeno si nota anche oggi. Probabilmente molte persone hanno abbandonato la fede perché non hanno incontrato più l'immagine vera di Dio, un Dio trascendente che si rivela. Oppure essi hanno trovato concetti e immagini deformate di Dio[61]. Molti di loro poi si sono fatti un "Dio" a loro immagine. Nonostante questi abbagli e queste sfide, dobbiamo parlare di Dio anche oggi, «e guai a coloro che non dicono nulla a tuo riguardo solo perché i chiacchieroni dicono un mare di sciocchezze»[62].

L'immagine distorta di Dio che alcuni si sono costruiti è connessa anche con concetti con i quali è stata indicata la realtà di Dio. Questo pericolo dell'idolatria concettuale non è solo un fatto del passato, ma rimane una tentazione che attraversa la storia della Chiesa e dell'umanità. In molti contesti, non solo nei tempi passati, si è persa l'idea di trascendenza, di

[58] J.-O. Henriksen, *Desire, Gift, and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy*, 345, traduzione nostra.

[59] Cf. G. Didi-Huberman, *Immagini malgrado tutto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, 15.

[60] P. Conte, *Una sorta di intelligenza iconica. Immagine e conoscenza intuitiva*, 192.

[61] L'apparizione di una nuova religione coincide sempre con una nuova rivelazione del linguaggio, e una religione nuova significa prima di tutto una nuova esperienza del linguaggio (cf. G. Agamben, *La glossolalie comme problème philosophique*, in *Le discours psychanalytique*, 6 [1983], 65).

[62] L. Wittgenstein, *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 125.

una rivelazione effettiva, di qualcosa di positivo, di assoluto. Incontriamo anche oggi discorsi su un "idolo" concettuale, alla mano. In questo caso, mancando un Dio trascendente, il discorso teologico non è più rilevante, non è più *teo*logico[63].

La *quaestio* "Dio" tuttavia rimane presente nel discorso dei filosofi. Anzi sembra diventare il grande dilemma per la filosofia contemporanea. Il dubbio centrale sembra essere: eliminare Dio per sempre o recuperarlo e integrarlo in una nuova grammatica. Sembra che, per alcuni filosofi, non ci sia alternativa possibile: o c'è Dio, ed è un Dio che può manifestarsi, oppure è un argomento che si getta nel cestino dell'oblio. Quest'ultima possibilità non è a portata di tutti filosofi, dal momento che il problema di un "Dio" è sempre attuale come lo comprova la crisi della teoria della secolarizzazione e le manovre per limitare il senso dell'umano ad una concezione estetica o immanente della realtà[64].

6. L'uomo iconico e la parola visiva

Il linguaggio comunica non soltanto un contenuto oggettivo ma contiene anche qualcosa di soggettivo. Il linguaggio è anche l'espressione di colui che comunica:

> il linguaggio non è per niente un'espressione di ciò per mezzo del quale si pensa di esprimere qualcosa, ma l'espressione immediata di ciò (di colui) che in esso si comunica. Questo "si" è un'essenza spirituale. È quindi evidente fin dall'inizio che l'essenza spirituale che si comunica nel linguaggio non è il linguaggio stesso, ma qualcosa che dovrebbe essere distinto da esso. [...] Cosa comunica il linguaggio? Egli comunica l'essenza spirituale che corrisponde a lui. È fondamentale sapere che questa essenza spirituale è comunicata nel linguaggio e non attraverso esso[65].

---

[63] A tal proposito, Papa Francesco afferma: «Senza comunione e senza compassione, costantemente alimentate dalla preghiera – questo è importante: si può fare teologia soltanto "in ginocchio" –, la teologia non solo perde l'anima, ma perde l'intelligenza e la capacità di interpretare cristianamente la realtà. Senza compassione, attinta dal Cuore di Cristo, i teologi rischiano di essere inghiottiti nella condizione del privilegio di chi si colloca prudentemente fuori dal mondo e non condivide nulla di rischioso con la maggioranza dell'umanità. La teologia di laboratorio, la teologia pura e "distillata", distillata come l'acqua, l'acqua distillata, che non sa di niente» (Francesco, Visita del santo padre Francesco a Napoli in occasione del convegno "La teologia dopo *Veritatis Gaudium* nel contesto del mediterraneo", promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale – Sezione San Luigi di Napoli, *Discorso del Santo Padre*, Venerdì, 21 giugno 2019, in URL: < http://www. vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html > [in data 19/11/2019]).

[64] Cf. C. Arboleda Mora, *Dios: "¿Ser o don?*, in *Escritos*, 38 (2009), 15.

[65] W. Benjamin, *Sur le langage en general et sur le langage humain*, in Id., *Oeuvres*, I, tr. M. de Gandillac – R. Rochlitz – P. Rusch, Gallimard, Paris 2000, 143-144.

Questa affermazione di W. Benjamin sembra suggerire un misticismo della parola[66]. Notiamo innanzitutto l'accento messo sull'essenza soggettiva che viene comunicata nel linguaggio stesso. Questa considerazione mette in risalto il valore del linguaggio in sé, incaricato di portare un'essenza spirituale ed un messaggio.

Infatti, parlare di un pensiero iconico e di un incarico iconico della parola mostra fedeltà alla costituzione spirituale della natura umana. L'uomo è creato *iconicamente*, a immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gen* 1,27)[67]. Grazie al dono dell'immagine e dell'somiglianza, l'uomo vive nella tensione del trascendere la propria esistenza[68], passando da uno stato spersonalizzante di essere una parte del cosmo ad uno stato che gli permette, sempre in base alla sua condizione iconica e simbolica, di personalizzare il cosmo[69].

> La vita della nostra anima ci aiuta a giudicare la linea di confine dei due mondi, poiché anche noi nel nostro intimo viviamo alternativamente nel mondo visibile e in quello invisibile. E perciò ci sono momenti (per quanto brevi, ridotti a volte addirittura a un solo istante) in cui i due mondi si toccano e noi possiamo contemplarne il contatto[70].

---

[66] «A nostro avviso, la dichiarazione di Walter Benjamin, così radicale e talvolta etichettata come "misticismo", non è affatto sciocca. In effetti, è di estrema rilevanza. Abbiamo appena provato a mostrare, da parte nostra, come questo "in", "nel" si forma. Ma ciò che rimarrà mistico per sempre è il linguaggio stesso. […] In effetti, è questo aspetto "mistico", attraverso questa "spazializzazione" che il linguaggio costituirà, in modo sia matriciale che simbolico, questo "luogo" in cui la vita sociale può svolgersi in una nuova forma di socializzazione» (C.-H. Lee, *Le langage est un «lieu» de communication*, 91, traduzione nostra).

[67] Il teologo rumeno D. Olariu mette il rilevo che nella scolastica medievale la nozione di *imago Dei* si riferisce alla parte più alta dell'anima umana, mentre la capacità di pensare è la parte più somigliante a Dio. Meditare a Dio è l'attività che più lo avvicina a Dio. La prima parte della sua asserzione viene argomentata con un testo della *Somma*: «*to be more exact (according to Scholasticism) it is the ability to think which is equivalent to the image of God in man. It is situated within the human soul and is, more precisely, the supreme part. The ability to think, that is to say human intelligence, is simultaneously the part most resemblant to God. It is because man is intelligent and because God is intelligent, that man is made in the image of God, cf. STh, I, q. 93, a. 6, ad 4. As part of the soul most similar to God, and given that the soul's ultimate goal (according to medieval theology) is to conform in paradise with maximal capacity to God, the image of God can influence all other parts of the soul depending on its own state. The changes that this superior part undergoes are therefore transmitted to all of the human soul. Meditating and thinking of God will conform the imago Dei of medieval man to God, while not contemplating will substantially distance the imago Dei from God*» (D. Olariu, *Thomas Aquinas' definition of the imago Dei and the development of lifelike portraiture*, in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 17 [2013], 3).

[68] «Ma dell'infinito non diventerò nemmeno l'immagine, perché nessuna immagine può trattenere in sé l'assoluto. Dunque il mio luogo in Dio che amo si realizzerà a immagine, *ad imaginem*, rinviata infinitamente all'infinito, liberata senza fine da ogni legame per avanzare liberamente nell'infinito che niente può trattenere» (*SA* 403).

[69] Cf. P. Bernardi, *Trinità e rivelazione. Le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004, 92.

[70] P.A. Florenskij, *Iconostasi. Saggio sull'icona*, tr. G. Giuliano, Medusa, Milano 2008, 19.

Questo fatto è possibile perché l'essere umano porta in sé il *logos* che Dio gli ha offerto. Questo *logos* umano rispecchia il *Logos* cristico, il quale è il modello della creazione. Se l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, è anche *logikos*. Se egli è "immagine" e somiglianza del *Logos*, tutto ciò che riguarda la vicenda dell'essere umano, – la creazione, la grazia, la caduta nel peccato, la redenzione in Cristo, uomo vero e Dio vero – dovrà collegarsi anche alla teologia dell'immagine[71]. Nel pensiero iconico,

> l'espressione è sempre materiale, il contenuto è sempre ideale. E poiché il complesso dei segni ha struttura non sintagmatica ma gerarchica, ciò che a un livello è contenuto, può a un livello più alto manifestarsi come espressione avente un proprio contenuto. […] Tra il contenuto e l'espressione esiste un rapporto di similitudine: il segno è costruito secondo il principio iconico. L'espressione è come un'impronta del contenuto. […] Anche l'uomo, come immagine di Dio è iconico[72].

Il pensiero iconico a cui abbiamo accennato è collegato quindi alla verità antropologica, a questa teologia dell'immagine, "teo-logia", *eikonica*. Questa espressione suggerisce che l'icona gode di un *logos*, non è mera apparenza senza un messaggio, senza logica. Inoltre, ci suggerisce che nella *logia* dell'icona c'è anche qualcosa di *theos*, di divino, in base alla sua origine.

Il pensiero iconico si esprime attraverso concetti iconici: "iconici" non vuol dire imprecisi, di scarsa accuratezza o rigore. Il pensiero iconico tocca la sfera dell'universalità dell'economia immaginaria, per la quale l'icona rappresenta «lo strumento universale che ignora le barriere delle lingua, le barriere come quella del sapere […] e uno strumento […] che tiene conto del nostro corpo, delle nostre adesioni elementari e della nostra affettività»[73].

Ci sono autori che hanno cercato di rilanciare la relazione tra la ragione e l'immaginazione, soprattutto del mondo anglofono: W. Lynch, D. Tracy, J. Mackey, G. Green, P. Avis, M.P. Gallagher. N. Steeves, ad esempio, presenta un metodo *immaginativo* per integrare l'immaginazione nella teologia fondamentale, declinando l'aggettivo secondo alcune funzioni dell'immaginazione. Questo suo metodo presenta più valenze: è un metodo euristico, ermeneutico, poetico, cognitivo e noetico, etico, didattico e apologetico[74].

---

[71] Cf. V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, introduzione di B. Petrà, EDB, Bologna 2016, 160-165.

[72] J.M. Lotman – B.A. Uspenkij (a cura di), *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino 1973, 47-49.

[73] M. Bonnet, *Transfigurations!*, 220-221, traduzione nostra.

[74] Cf. N. Steeves, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, 11-15.

EVANGELIZATION THROUGH THE MEDIA. THE HOLY TRINITY IN THE SHACK 2017

*Florin URSA, Lucian DÎNCĂ**

Abstract: In the new, modern post-secular society, the Catholic Church wants its evangelization mission to be extended by the media. The most recommended form of evangelization is the direct one, face to face, but nowadays so that the biblical message of the Christ to be also reach by the young people, who spend most of their time on social media, Internet, TV, films, etc. One of the most popular media is the internet, where all the information is just a click away. The Catholic Church through the Vatican II Council wishes to become involved and encourages the involvement of clergy and believers in supporting Christian film actors and producers, Christian TV and radio stations. One of the messages that the church wants to send to the world is the mystery of the Holy Trinity. This mystery is one of faith in the living God, unique in being and intermingled in persons: God the Father (the Creator), God the Son (the Redeemer) and God the Holy Spirit. The use of cinema in the transmission of Church messages must be done with caution and well documented. Through the analysis of the movie The Shack 2017, the mystery of the Holy Trinity is revealed to the cinefiles a part as a Christian teaching in accordance with the Catholic Church's teaching and another apart as Christian teaching intertwined with new teachings (New Age).

Keywords: Evangelization, Media, Cinema, Holy Trinity, movie, Christ, Magister, Holy Parents, Apostolate, Church.

Let all of the sons of the Church strive in unity of thought and intention so that the means of social communication may be used without delay and with the greatest efficiency in the many works of the apostolate, as circumstances require, preventing harmful initiatives and this especially in countries where moral and religious progress calls for more urgent and active intervention […] In cinematography the production and the distribution of films are useful for honest leisure and to promote the real cultural and artistic value, ensured by all appropriate means. In the first place, these movies are intended for young people […], priests, monks and laity and the people must be trained without delay to acquire the necessary skill to use these means for apostolic purposes[1].

* Drd., University of Bucharest, Romania, Şcoala Doctorală Teologie şi Studii Religioase. E-mail: ursa_florin40@yahoo.com; Conf. univ. dr., University of Bucharest, Romania, Şcoala Doctorală Teologie şi Studii Religioase E-mail: lucian.dinca@unibuc.ro.

[1] Conciliul Ecumenic Vatican II, *Decret privind mijloacele de comunicare socială (Inter Mirifica)*, Bucureşti,1999, 51-52.

We want to expose in this work, Evangelization through Media the Presentation of the Holy Trinity in the movie: The Shack 2017, general concepts about the new tools of the media, led by the Internet, then the dogmatic approach of the Holy Trinity and its interpretation in the cinematic vision of the movie director The Shack 2017, with minimal references to the decisions of the Ecumenical Councils and the doctrine of the Catholic Church.

Religious movies want to reveal the teachings of Jesus Christ to people, but there are often found human errors in interpreting the teaching in the movies. These errors can be such as: the personal attitude of the movie director (feelings, own vision, influences etc.), lack of thoroughly documentation and opinions of the own faith etc. All the movies presents and it has its own ideas, and in this study we will analyse and compare the transmission of the message of the mystery of the Holy Trinity with the teaching of the Catholic Church, thus avoiding any slipping towards non-Christian paths in the movie The Shack 2017.

I. Evangelization through Media

In response to scientific and technological developments, the Catholic Church wants to continue its mission of evangelization in the postmodern secularized society through media tools (TV, internet, movies, music etc.). The new evangelization consists in the freedom of each person to discover how the Holy Spirit is present in their life and not alone but together with the each other in their own way, but all united in the spirit of Christ[2].

Correlation between the media and the behaviour of humans

Research in the field of communication has established that the classic means of mass communication: television, film, radio, papers, books, all has had a historical evolution with a certain peak, are surpassed by the Internet. Classical media tools have not disappeared but they coexist intertwined and it builds the information environment that influences public opinion and produces changes in people's behaviour. The rise of public opinion as a „little dictator" in the life of modern society makes the contemporary world to be governed with its legitimate consent.

Media messages to the public have a real echo in the people's turmoil. The new science of communication can no longer ignore the realization of any project of political and social governance. Located at the interference between fields (psychology, sociology and linguistics), the rules of communication

[2] Frank P. Desiano, *Parish Orientation Toward Evangelization*, International Journal of Evangelization and Catechetics I (2020) 67-80.

processes are related to the context, and the fact that they can be mimicked, is an expensive illusion[3].

Public opinion is the „unofficial conscience" of civil society; it always has a position on events such as: opinions, doubts, rejections and they always consideration their essence. So we can say that the relationship between the media and public opinion is a real one, like a „organic binomial, acting as a judge of power, but vulnerable by the: lack of competence of the individual peoples to solve their problems, tyranny of the majority, being susceptible to persuasion, techniques which is based on emotional irrational reaction"[4].

Political scientist Walter Lippmann with concerns in the field of communication presents the idea that „people build images with which they operate […], the whole vision starts from the relationship between two realities: the outside world and our representation of this world". So it appears that the interaction between the people and environment is a created fiction environment so that the human conscience is not presenting lies, but his own believes. So the humans react to a fiction environment and not to the existing reality, meanwhile his conscience has an impact on his behaviour in the real world. Lippmann in his work also presents the distortion of human perception of the world, so that human patterns influence the behaviour, respectively the stereotypes in the human mind, like: our mind perceive only what we are ready to understand from the world we come in contact with[5].

New technologies and information means

Through the interaction between media and communication, a new dimension opens up, which includes the connection between computer, technology and communications satellites, which are forming the new „information society". The new media and we refer to the Internet, is the first decentralized communication system and its experiencing an unprecedented evolution. Digital technology has been replaced by the analogue technology, combining sounds, images and text. The innovation has led to the emergence of the 3C: compression, conversion and convergence. These new means are a crossing between existing technologies and innovations like: transforming the TV into a computer. So that anyone connected to a computer can send the information to one or more people at any time, being able to connect to new networks based on connection protocols.

We are invited into a virtual reality, which simulates the natural prime reality where the information is transmitted instantly in real time and

[3] P. Dobrescu – A. Bârgăoanu, *Massmedia şi societatea,* Bucureşti, 11-13.
[4] P. Dobrescu, *Massmedia şi societatea* , 15-26.
[5] P. Dobrescu, *Massmedia şi societatea*, 41-43.

accurately. The speed with which the „new is produced", projects the human being into the „hyper reality", an indispensable artificial environment for everyone (interpersonal discussions, entertainment, online shopping, banking, economy, cyber-economy)[6].

The media determine a selective definition of public issues that are different from personal ones, like a role played (intentionally or not). Harold Lasswell defines the basic functions that the media perform: monitoring the world by recounting events in it, interpreting these events in a way that people can understand and by socializing[7].

Internet challenges

The Internet is the newest means of media through which the information is at a click of a button. The biblical message can be easily transmitted through Christian sites, platforms and social networks. The internet offers us great advantages in the field of communication. The communication has become extremely effective no matter where we are on earth, with the help of on certain platforms (YouTube, Facebook, Instagram etc.). Christian communities are formed on internet and people can join through different platforms (Vatican news, doxology, word for salvation etc.), or can be formed on different sites and social media platforms.

Paradoxically with all this technological-scientific development, people become figures, statistics and objects of study. This it is observed that the internet can take out the feelings and the news presents people's as figures and statistics of the victims of the accidents, kidnappings, rapes, robberies, prostitution, manipulation, abuse, all cold and terrifying.

Many of among youngest people use the internet reckless, „the distance from virtue to sin is given at the touch of a button", loving at one point the Internet and the sinful pleasures more than God[8].

In the Holy Scriptures, the Holy Apostle John states,

> Do not love the world or the things of the world. If anyone loves the world, the love of the Father is not in him. For all that is in the world, sensual lust, enticement for the eyes, and a pretentious life, is not from the Father but is from the world. Yet the world and its enticement are passing away. But whoever does the will of God remains forever (1 John 2: 15-17).

The Internet is a kaleidoscopic, bright world. Immoral advertisements sometimes shock, frighten, or disgust us, which must be blocked or avoided as much as possible, for the good of human's souls, because Christ is EVERYTHING.

---

[6] P. Dobrescu, *Massmedia şi societatea*, 80-87.

[7] P. Dobrescu, *Massmedia şi societatea*, 113-128.

[8] C. Şerban, *Internetul tinerii în faţa provocării*, Galaţi, Apologeticum (2005), 3-5.

God request from us our whole heart not to enslave us but to fill it with the heavenly goodness, and we must believe, giving our obedience by doing His Will, without offending Him. The Holy Apostle Paul tells us: „Everything is lawful for me, but I will not let myself be dominated by anything." (1 Cor. 6,12)[9].

Anyone who wants to take Jesus seriously needs to be courageous and to speak openly and be prepared to become a prophet and a mystic. The great theologian Karl Rahner states: „The Christian of tomorrow will be a mystic or he will not exist at all", so that all people can experience a little intimacy with God[10].

Evangelization through the media

It has often been said that the media, like other methods of communication, is a way and not a purpose in itself. What is the Christian message propagated through all media? This „deliverance from everything" that is freedom and the way: Jesus Christ. He asks us to give up our attachments, fortunes, money, functions, supplies, luxury, our own worries and ideas, our cultural, religious and spiritual practices, which are just as many chains around everyone's neck, and guide us to feel the need to find and love our fellow man. God is love and through this love he wants us to serve Him, but not in a naive but conscious and mature way. The first requirement of service is self-denial, and this not represent to sell everything we have, but he wants to detach things, to give up our time in the favour of helping our neighbour, to give up our reputation (image), to be humble in front of everyone, to be detached from our work or profession. We are dead when we try to save our lives, when we are not willing to give up our lives for others. None of this we can do if we do not trust God, to put our life's in His hands, abandonment coming from the true self, the „agony of the cross" being the process that will last us our whole life, based on the experience of union with God[11].

All Christians have the right to education. The Church through the media wants to educate the population not only for the personal grown of each one, but to reveal to them the knowledge about the mystery of salvation and to be aware of the gifts received from God[12].

---

[9] L. Dumitru, *Tinerii pe calea întrebărilor*, Galați 2004, 51-56.

[10] A. Nolan, *Isus transformă continuu omenirea. O spiritualitate a libertății radicale*, Iaşi 2010, 113-114

[11] A. Nolan, *Isus transformă continuu omenirea*, 179-189.

[12] N.Bauer, O *That the Living Faith Becomes Manifest and Active: Catechetical Instruction According to the Code of Canon Law*, International Journal of Evangelization and Catechetics I (2020), 45-66.

II. The holy „icons", Spiritual life and the binomial between Theology and cinematography

We notice the dynamism and effectiveness of both fundamental categories, the need to upgrade the theology-cinema relationship and the importance of the Christianity with the unique moment of the Incarnation of Jesus Christ, the image of the unseen God. „God is faithful, and by him you were called to fellowship with his Son, Jesus Christ our Lord" (1 Cor. 1,9).

From the beginning in the Christian tradition, holy "icons" were used in the liturgical cult, some pastors encouraged the cult towards images, others rejected it and the problem was: how a Christian can worship through icons made from the colours of the hands of some artists while the first commandment of God opposes this practice?

The iconoclastic crisis was triggered by the Byzantine emperor Leo III in 730 when he promulgated a decree against the holy images, thus ordering the removal of icons from the Church, or private homes. Empress Irina, who took over the reign of the Byzantine Empire, as regent of her son Constantine VI in 780, convened this Ecumenical Council VII which had to solve the iconoclastic problem, and give the Church an official position on the worship of holy images in the churches and in the Christian liturgy[13].

Empress Irina is advised by Patriarch Tarasius of Constantinople to implementing worship and honouring icons, although the Council of Blachernes 754 strengthened the iconoclastic decrees of previous emperors, yet the Council of Nicaea II annulled them, establishing other church based of theology of John the Damascene in the work The Three Treatises against the Iconoclasts. Therefore, the Saviour and the saints will be able to be represented in icons, bringing them worship of honour, but not idolatry, worship or adoration.

Implementing the decisions of the Council of Nicaea II, they met opposition from Emperor Leo V, the Armenian who ascended the throne has decreed the destruction of icons in St. Sophia Cathedral and forbade the worship of them, but the worship of the holly images will triumph with the accession of Theodora, the new Irina. This devotion of the holy icons has last only until the Protestant Reformation in 1517 when the honour of the holly icons will be condemned again and continued to this day by Protestant cults[14].

The spiritual life

The essence of the spiritual life presupposes „to live in the world without being in the world", the fears, the worries due to the dark power, of the

[13] L. Dîncă, *Conciliile Ecumenice. Constantinopol II (553) & III (680-681) şi Niceea II (787). Monografii*, Târgu-Lăpuş 2018, 199-202.

[14] L. Dîncă, *Conciliile Ecumenice*, 294-297.

Wise in Evil, is forcing us to move from the house of fear to the house of love so sublime expressed in the image of the Holy Trinity by Andrei Rubliov, who painted in 1425 in honour of the Russian saint Sergei (1313-1392), but not so much „as the fruit of his own meditation on the mystery of the Holy Trinity, but to offer fellow monks a way to keep their hearts centred on God", in the agitation and hatred of those times in Russia, „People will die of fright in anticipation of what is coming upon the world, for the powers of the heavens will be shaken. Be vigilant at all times and pray that you have the strength to escape the tribulations that are imminent and to stand before the Son of Man"(Lk 21;6,36), and discovering the beauty of God, by contemplating the image with the inner eyes and that becomes prayer and healing[15].

Dr. Alexis Carrel, the scientist who conveys the theological knowledge to a greater extent than many other theologians that are lacking the knowledge of scientific truths, argues that: "Modern society has dealt only with material values. She neglected the fundamental human problems that are both material and spiritual", he notes a close connection between faith, prayer and healing, declaring that the "religious sense" is a fundamental physiological activity… We must use all present forms of life. The most useful is the Christian form in the mystical sense, presupposing union with God and with others[16].

We know God ordinarily through our mind and faith, but we can also know Him experimentally through love. The true spiritual life according to the teaching of Saint John of the Cross: "it is the contemplative life-the way through which we can reach the experience of an inner life in intimate union with God" (different from contemplation which is the gift of God). That is, a direct search for God's love, but without neglecting the active form of life, which seeks to lead us to God through good deeds and in the service of our neighbour. Christian holiness or perfection consists in a perfection of the virtue of love, the object of love being double: of God and neighbour, the means are meditation and mortification, „through contemplation (intimate living with God) the soul tastes the anticipation of heavenly happiness, contemplation being a free gift, which God does not deny to any soul prepared by renunciation and prayer.

The soul passes through the night of the senses, not feeling the comforts of God's presence. Overcoming this crisis, the soul embarks on the path of union with God through the practice of theological virtues, living faith, trust and perfect love in God, then comes the second crisis– the spiritual

[15] H.J.M. Nouwen, *Frumusețea Domnului.Rugăciunea cu icoane*, Iași 2001, 15-24.
[16] A. Carrel, *Conduita vieții, reflecții. Rugăciunea*, Prahova 2013, 6-9.

night, when the soul reaches a purity that could not be acquire through your own efforts, and from here the soul lives a deified life, the final goal is to collaborate with Jesus in the redemption of the world. „I have been crucified with Christ; yet I live, no longer I, but Christ lives in me; insofar as I now live in the flesh, I live by faith in the Son of God who has loved me and given himself up for me" (Gal 2, 19-20)[17].

The binomial between Theology and cinematography

The Catholic Church (magisterial documents) in the Second Vatican Ecumenical Council emphasizes the importance of „applying" the rules for the right use of social media, reminding the children of the Church that

> they have a duty to support and help Catholic newspapers and periodicals, film initiatives, radio stations and television programs whose main purpose is the spread and defence the truth and the endowment of human society with a Christian formation. There is a need to increase the number of schools in which Christian filmmakers receive an education in accordance with Christian doctrine to „help the actors to benefit human society through their art"[18].

III. The Living God, Unique in Being and Triune in Persons.

The Holy Trinity in the teachings of the Catholic Church.

The mystery of the Holy Trinity is a mystery of faith in the living God, unique in being and triune in persons: the Father (Creator), the Son (Redeemer) and the Holy Spirit (the Sanctifier). The Father is unborn, the Son is born from eternity from the Father in a purely spiritual way, and in time he was born of the Virgin Mary; The Holy Spirit proceeds or is breathed from the Father and the Son. In the Holy Trinity the Father is the spring of deity, the source of life, love and light, it's the sun. The Son is the light of the Father and the Holy Spirit is the radiance of the Son. That's why the knowledge of the Father is the knowledge of the Son, and their knowledge is the work of the Spirit who leads us to all truth. If the Holy Scriptures reveal to us who the Holy Spirit is, the one who helps us understand the scriptures[19].

The Christian teaching states that God is the perfect spirit, the creator of heaven and earth, and the catechism tells us,

> There are three persons in God: the Father, the Son, and the Holy Spirit. Every person is the true God. The three persons are one God. The mystery of one God

[17] N. Pura, *Adevărata viață spirituală, Intimitatea cu Dumnezeu după Sfântul Ioan al Crucii*, Cluj Napoca 2006, 8-12.

[18] Conciliul Ecumenic Vatican II, 52-53.

[19] E. Ferenț, *Dumnezeu cel viu, unic în ființă şi întreit în persoane*, Iaşi 1997, 242.

in three persons is called the Holy Trinity. We call it the mystery of any truth revealed to us by God and which we cannot comprehend with our minds[20].

God has revealed Himself as Love in the person of His only begotten Son, Jesus Christ, man and God, the Saviour of the mankind. God sent him into the world so that through his suffering, death, and resurrection he will free the people from the Devil, sin and death, and be able to share his divine life with him. God is incomprehensible here on earth and in the light of beatified glory.

God cannot be attributed a gender, He is not a woman or a man. He has no gender, he is God. In the Bible we often find revealed expressions about the nature of God: God as voice „ a voice came from the heavens" (Mk 1,10-11), the fatherhood of God through „ Moreover, the Father who sent me has testified on my behalf. But you have never heard his voice nor seen his form" (Jn 5,37), the motherhood of God through: „I yearned to gather your children together as a hen gathers her brood under her wings" (Lk 13,34). St. John Paul II said in explaining the parable of the prodigal son that in the paternity of God is also found His Motherhood through: „The merciful Father of the parable contains in himself, transcending, all the features of fatherhood and motherhood"[21].

The Ecumenical Council of Constantinople I, presided over by Emperor Theodosius I, in the Nicene-Constantinopolitan Creed, promulgated the truths of faith against the Church of the first four centuries of Christianity. The Council Fathers succinctly enunciated the faith in the Holy Trinity, the Incarnation of the Word, for the salvation of humans. The shortcomings of the Creed regarding the consubstantiality and divinity of the Holy Spirit, does not mean that the Council Fathers did not affirm the Holy Deity and the Son, but only used equivalent terms, they did not say that the Holy Spirit is God, nor that he is consubstantial, so as not to shock those who had „a sick hearing"[22].

The relationship in the Holy Trinity is something constitutive, substantial and eternal, and by no means an Aristotelian accident. The relationship is God's very way of being. The Holy Trinity is the alpha and omega of human life; from it we come and to it we go, in his treatise On the Holy Trinity, St. Augustine considers man as an image, a living icon of the Holy Trinity.

The teaching of the Holy Trinity does not come from a theological reflection but is recognition of the divinity of Jesus as the son of God, as the

[20] *Catehismul romano-catolic*, Bucureşti 1984, 12-13.

[21] D. Kowalczyk, *Paternitatea şi maternitatea lui Dumnezeu*, https://www.catholica.ro/2013/02/19/pr-kowalczyk-paternitatea-si-maternitatea-lui-dumnezeu (19.02.2013).

[22] L. Dîncă, *Conciliile ecumenice, Niceea I, 325 & Constantinopol I, 381*, Târgu-Lăpuş 2015, 226-228.

word and image of God the Father and the recognition of equality among all divine persons (Father, Son and Holy Spirit)[23].

St. Gregory of the Nazis rejects the heretical teachings of Eunomius who claim that the Son and the Holy Spirit do not come from the essence of God (that they are not fully divine). He criticizes Eunomius and challenges his point of view: divinity does not have a unique nature, but it is not composed either, but there are three alienated and dissociated natures that are proportionally superior or inferior. Eunomius taught that: the Son and the Holy Spirit do not come from the essence of God (it brings them to the rank of creatures) and the Son is distinctly inferior to the Father. St. Gregory tells Eunomius not to confuse God with creatures. God being the source of divinity and through divinity we reach creatures and that he dishonour with his statements the Divinity by lowering the Son and the Holy Spirit to the level of creatures. He explains the divinity as: independent in time, inseparable and infinite, honours both the source (due to the nature of things – God being the source) and the issues (own nature, the nature from which it comes, it cannot be contained in time, neither in nature nor in holiness). God is a being in internal agreement with itself, is always the same, always perfect, without quantity or quality, independent in time, incomprehensible, never without self, life and lives, light and brightness, glory and splendour, true and truth, Spirit of truth, holy and holiness in itself[24]. The revelation coincides with the reality of Jesus. No other revelation is to be expected until the Parousia– the Christocentric character of the whole saving plan[25].

IV. The Holy Trinity in the movie The Shack 2017

The movie The Shack 2017, presents the story of a father on his spiritual journey. The main character Mackenzie Philips is married to Nannette a nurse with a deep faith „the mortar that holds together the bricks of their marriage", the parents of five children. Mack is not a very religious person, and he has a relationship with Nannette „of love mixed with hatred". He suspects God that he is always planning something, God being somewhere far away and foreign to what is happening on earth[26].

Marked by the abduction and death of his daughter who is left unattended for a few moments, Mack Phillips (an exponent of modern Christian

[23] G. Emery, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, 2011.

[24] P.D Bray, *Grigory of Nazianzus Trinitarian argument in oration 23*, TheoLogica An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology (2020) 1-23

[25] R. Lavatori, *Dumnezeu şi omul,* Târgu-Lăpuş 2009, 55-56.

[26] W.P. Young, *Baraca*, Oradea 2009, 12-13.

thought, with many misconceptions about God and Holy Trinity) begins to question his own beliefs and values, and when the police do not find the murderer, Mack is filled with anger and hatred. Mack receives an anonymous letter to go to the desert in Oregon (the place where his daughter was killed), to an abandoned barrack. Dark and full of doubt, however, Mack heads for the barracks, feeling that the letter is a divine sign (the letter is signed „Dad," as his wife tells God), with an unbridled desire to find answers, and motivated by his own emptiness. The journey helps Mack to rediscover himself as a human being, to re-signify the tragedy he went through, and even more, to change his philosophy of life[27]. Arriving at the barracks, he falls asleep and wakes up in a friendly place inhabited by three characters: a black woman named Dad, a mythical Asian woman named Sarayu and… a carpenter named Joshua, Isai or… Jesus.

In the conversations between Mack and Dad, Mack and Sarayu or Jesus, his conceptions and perceptions of God are overturned. Everything happens to radically change Mack[28].

We highlight the fact that by watching the movie The Shack 2017 and reading the book with the same title, we can have a partial knowledge of the Holy Trinity, in relation to Catholic Christian teaching, and that we are inevitably exposed to media evangelism by a movie impregnated with biblical teachings, which are part of the Eastern religions (New Age Movement).

The New Age movement is a combination of oriental religions, Gnosticism, witchcraft and Christianity, which accepted forms of occultism such as: astrology, divination, hypnosis, yoga practices, pantheism, belief in reincarnation, witchcraft. The spiritist Alice Bailey (1880-1949) receives messages from the so-called „master of wisdom", the Tibetan Djwal Khul, leading to the formation of the essence of the Plan of Movement, which aims to form a new world order, initiation being an act of consecration, called „luciferase", symbol used number 666, the movement offers everything for everyone: religion, philosophy, occult science, attention to environmental protection and life, inclination towards economic, social, political issues. The teachings and practices are dangerous, because they want to convince us of a spiritualist universe: supernatural forces that solve problems such as: the dead rise, people teleport, thoughts are transmitted telepathically. The ways of the new age have death at their end, so the Bible forbids all New Age practices[29].

---

[27] The Shack (2017), Stef (04.02.2017), https://filmenoi2014.wordpress.com/2017/02/04/the-shack-2017/

[28] Baraca, Wm. Paul Young (recenzie), Andrei Jităreanu (22.02.2010), https://anddij.wordpress.com/2010/02/22/baraca-wm-paul-young-recenzie/

[29] A. Florian, *New Age sau Era Marii Amagirii* (06.10.2021), https://www.resursecrestine. ro/eseuri/10721/new-age-sau-era-marii-amagirii

All religions want to provide an answer to the mysteries of the human condition, which disturbs the human heart. It is a continuous search of the man that can fill that inner void: "who does not know what he is looking for, continues to search without finding; but who knows what he is looking for, ceases to search when he finds it"[30] and thus the different non-Christian religions are in their own search for a certain truth different from the one revealed. Even from the ancient times humans have this religious feeling, which is why God is not far from those who seek in all sorts of shadows and faces an unknown God. He wants all to be saved, even those who do not know the teaching of Jesus Christ (with no fault of their own) but by cooperating with the grace, and those who with a sincere heart listen to the voice of conscience, can gain eternal life[31].

The Catholic Church does not reject anything that is true in non-Christian religions and it still proclaims the unique truth that is the Way, the Truth, and the Life, that is Jesus Christ. The church encourages dialogue with those of other religions (prudently and charitably) by giving living testimonies of the Christian faith and life. All people are brothers, and God is our Father par excellence, so our refusal to behave fraternally with our fellows, based on sex, colour, religion etc., are contrary to love for God: "Whoever is without love does not know God, for God is love."(1 John 4,8). But this love must be in the TRUTH, which is JESUS CHRIST (in His teaching)[32].

The main shortcomings of the Christian teaching in the movie: The Shack 2017

The drama movie, made after the novel of the same title, does not contain parts of Catholic teaching such as: God became man in order to deify man. He remained sacramental, but real, in the holy Eucharist, so that every man of every age could meet God personally in Holy Communion. This is because the author of the book and the film's director do not consider Love equals sacrifice, and suffering, disease, and death are elements that cannot be accepted by the entire secularized postmodern American society. In fact, a liquid society, strong and advanced in terms of culture, science and technology, whose complex lifestyle reduces God to a hypothesis that does not influence personal choices, but focuses on individualism, capital accumulation, cultural diversity and moral relativism.

---

[30] S. Fausti, *Aminteşte-ți şi istoriseşte evanghelia. Cateheză narativă a lui Marcu*, Cluj-Napoca 2017, 50.

[31] Concilul Vatican II, *LG*, Bucureşti 2019, 72-73.

[32] Concilul Vatican II, *NA*, Bucureşti 2019, 221-224.

The director of the movie, Stuart Hazeldine, considers that God is good only when he gives a more than comfortable life, and Nan's children are not a gift from Him, not even their own life. He does not regard Mackenzie as a gift from God, considering it his right, which he deserves. In the movie we see Mack's ambiguous, oscillating faith, which lasts until his family is healthy, and everything goes according to his worldly plans, but we notice that immediately after the Providential events he no longer carries his cross, nor does the film show that he is at home praying. The force of prayer being extremely strong, like the greatest army, only the devils know to what extent the mere act of praying is to be feared for them. The church, Mack just „visits" it simultaneously we clearly deduce from the film only his anger, his desire for revenge, but revenge is the reward of evil. The anger is savaging his soul and stopping him from any connection with those in his family and other peoples from around, he decides only on his own to solve his problem and being tempted, he is quickly overwhelmed by the Great Sadness.

Evangelization it is a mission of Church

For the evangelization of the population, the direct relationship with the believer is preferred, which allows the transmission of the message of the Gospel to be faithful, being received as a gift. We have as an example the Christian TV stations, which broadcast Christian films, art and music. We can also use the internet through different platforms that offer us a quality communication such as: Facebook, YouTube, Chat, Skype, Blogs, Email have various Christian articles and sites[33].

We are all exposed to the evangelization through the media. Watching the movie The Shack 2017, or reading the book, or press reviews is an effective and modern phenomenon of preaching the Word of God (but also a mixture of unbiblical, even pagan, teachings). The moral status of people increases or decreases depending on the words they utter and the messages they choose to hear, either: God , world or from the Devil.

Every communication has a moral dimension, says the Lord Himself: "You brood of vipers, how can you say good things when you are evil? For from the fullness of the heart the mouth speaks. A good person brings forth good out of a store of goodness, but an evil person brings forth evil out of a store of evil" (Mt 12,34-35).

The ethical dimension of social media involves eliminating the risks that the media poses to the well-being of the family and these powerful means of communication must remain authentic sources of inner spiritual enrichment.

[33] R. Bogesic, *The Church and the Media-Evanghelism or Manipulation,* Evanghelical Journal of Theology (2019) 107-120

The Internet is a modern forum similar to that of ancient Rome. The virtual public space where political issues are debated, business is concluded, religious duties are fulfilled, where so much of the social life of the world's citizens takes place and where human nature is revealed in a positive or a negative perspective. The church uses the potential of the new world of cyberspace to proclaim the gospel message.

In the movie The Shack 2017 and in the book with the same title are found unbiblical teachings that are part of Eastern religions (New Age Movement) therefore the movie raises some sensitive questions about the truth such as: relationship with divinity, life and suffering.

Ghioancă Constantin, in his work "Western Emerging Churches" considers that William Paul Young promotes non-biblical teachings in his book The Shack 2017 (also taken in the film), considering the following arguments:

1. The character Mack meets the divine Trinity as follows: „Father" (an African-American woman), „Jesus" (a Jewish carpenter) and „Sarayu" (an Asian woman who appears to be the Holy Spirit). The dialogues are between Mack, Father, Jesus and Sarayu on all kinds of problems. One problem debated was the theodicy (the aspect of evil in the Universe in relation to the character of God). Jesus tells Mack that: „He is the best way a man can relate to his Father or Sarayu." Notice the wordplay: not the only Way, but the best way. We know that there is no other way but Jesus, the Bible says: Jesus also said to him, „I am the way and the truth 5 and the life. No one comes to the Father except through me" (John 14, 6).

2. Dad says, "Mackenzie, I'm not what you think. I don't need to punish people because they sin. Sin is in itself a punishment, devouring you from within. It is not my purpose to punish him, it is my joy to heal him. „God does not want the death of the sinner but the salvation of him. The Bible speaks of God the Judge who at the end of history will punish sin. (Rev. 20, 11-15). The idea of: „sin which is in itself a punishment" fits the Eastern concept of karma and not the Christian gospel.

3. The problem of the universalism (as if God has reconciled everyone and saves everyone). Dad tells Mack he's now at peace with everyone. Mack continues, "With everyone? You mean those who believe in you, don't you?" Dad replies, „Everyone!".

Thimoty Beal mentions that in The Shack are „unbiblical metaphorical models of God", „the non-hierarchical model of the Trinity," and worst of all, the „theology of universal salvation" (all roads lead to Jesus)[34].

[34] C. Ghioancă, *Bisericile emergente vestice. Din perspectivă baptistă românească*, Cluj-Napoca 2010, 231-233.

To prove these non-Christian teachings and contrary to the Bible, the writer Warren B. Smith also helps us with the Christian Book BARACA and its New Age Yeast[35].

The differences between the book and its movie adaptation: "The Shack" 2017.

Watching the movie and reading the book with the same title, we find the following:

- The appearance of God in the film at 1:38 to 2:30, when Mackenzie is just a child, is not specified in the book, but in the film it has meaning and it gives more meaning.
- In the movie Mackenzie and the children do not stop to visit the waterfall from the story that the older children have heard. In the car they ask their father to tell Missy the story of the Indian princess, he finishes to say to Missy only in the tent in camp (in fact in the book the four had stopped at Multnomah Falls to buy Missy pencils and a colouring book, to Kate and Josh two cheap cameras and then went on a route following the marking to the bridge in front of the waterfall, where Missy asked and finally persuaded her Father Mack to tell her the story there until the end. Missy didn't say a word at the end of the legend of the young Indian princess, she returned immediately and headed for the minibus as if to say: I have nothing to do here, let's get out of here[36].
- In the book, Willie offers to accompany Mack to the shack, but they don't get along, Mack refuses and doesn't steal his car like in the movie, but borrows from Willie a 4x4 jeep. At departure in middle of the winter he receives the car from Willie with the pistol and the cartridges. – p.65;
- Also in the book, the encounter with Dad is the first, not the one with Jesus as in the movie, when Mack wanted to punch the door, she opened it and a big African-American woman took him in her arms, spinning, like he makes a parent with his child, telling him by his name, and took his coat and he gave him the gun, not wanting anyone to be hurt.
- The circumstances in the film do not change after Mack falls asleep in the shack, as described in the book very clearly and in detail. In the book we see Mack collapsing with his back to the wall, his eyelids fall muttering: „I love you Missy, i miss you", it doesn't take long for him to immerse himself effortlessly in a death-like sleep p. 73;

[35] Cartea "creştină" BARACA şi drojdia sa New Age, Warren B. Smith (10.2016), http://apologeticindex.info/wpn/wp-content/uploads/2016/10/Baraca-A5.pdf

[36] W.P. Young, *Baraca,* 28-29.

– In the Christian film, Dad's reaction to the weapon that Mackenzie carries on him differs from the one in the book.
– In the movie the nightmare in the boat, from minute 1:12:50 to 1:14:45 does not exist in the book and in the novel Mackenzie does not take off his shoes the first time she tries to walk on water with Jesus. Mack descends from the dock imagining that the water is a hard ground and then he fixes his gaze on the far shore of the lake, making contact with the water. His shoes watered on the spot, but the water did not even reach to his ankles. The water of the lake moves, he loses his balance, and returns to find Jesus barefoot beside him and the second time Mack takes off his already wet socks and shoes, stepping on the water next to Jesus, and they both quickly reach the opposite shore.

Conclusions

From a theological point of view, the movies The Shack 2017 together with the book with the same name it represents a nonconformist vision of the Holy Trinity. In the Catholic Church the image of God is already outlined, so the ideas written by the author William P. Young are a little shocking: God is not who we think He is, yet we have not even begun to know Him, therefore the author is waiting for another revelation which from a Catholic point of view will no longer be, we already have the revelation in Holy Scripture so we know without doubts about the Holy Trinity and the only way is Jesus Christ.

The Revelation is the act of the God revealing himself to introduce mankind into their own lives. More precisely, it is the act of the Father manifesting in his incarnate Son in order to bring people back to himself in the Holy Spirit (Dei Verbum 2). Christ is the supreme mediator and the fullness of revelation in the condition of the Incarnate Son, in His person, in His works, in particular through His redemptive death, God revealed Himself to man (Dei Verbum 4).

Therefore Christian moviegoers must deepen their faith (obviously Catholic believers to review the Catechism of the Catholic Church) before watching any Christian film production on the market, including the American film discussed above – The Shack 2017 an original Christian drama. A personal remark that Catholic moviegoers can watch without fear of heresies: Lux Video productions, films with scripts verified by priests, representatives of the Catholic Church.

I MINISTERI ECCLESIASTICI CHE ASSICURANO LA VITA SINODALE DELLA CHIESA, NELLA VISIONE DI DUMITRU STANILOAE

Ştefan LUPU

Abstract: In the point of view of the Romanian Orthodox theologian Dumitru Stăniloae, the synodal unity of the Church is ensured by the ecclesiastical hierarchy, a hierarchy that is divided into a sacramental hierarchy and a jurisdictional hierarchy. The sacramental hierarchy has its origin in the sacrament of Priesthood and includes three fundamental degrees: the episcopate, the presbyterate and the diaconate. From these three fundamental degrees derives the jurisdictional hierarchy which, in addition to some administrative tasks, has the mission of preserving the communion between the members of the sacramental hierarchy. The theological principles on which the synodality of the hierarchy is based are three: the principle of communion, the principle of the transcendent origin of the ecclesiastical ministry and the principle of complementarity between the episcopal synodality and the general synodality of the Church.

Keywords: Church, ordination, Church ministries, synodality, communion, hierarchy, faithful, Orthodox theology.

Il ruolo dei ministeri ecclesiastici nella vita sinodale della Chiesa è stato approfondito dal teologo ortodosso rumeno Dumitru Staniloae in due articoli, pubblicati ambedue nel 1970[1]. Nel primo articolo, che ha come titolo „i ministeri ecclesiastici e le loro funzioni", dopo la presentazione dei tre gradi fondamentali che derivano dal sacramento dell'Ordine e che costituiscono la *gerarchia sacramentale*, e di quelli ramificati da questi, che rappresentano la *gerarchia giurisdizionale*, l'autore analizza, da una parte, il rapporto tra queste due gerarchie e, d'altra parte, il rapporto tra la gerarchia e il popolo fedele. Il secondo articolo invece, è dedicato ai fondamenti teologici della gerarchia e della sua sinodalità, che, secondo lui, sono: il principio della comunione, il principio dell'origine trascendente del ministero sacro e il principio della complementarità tra la gerarchia e il popolo fedele.

* Facoltà di Teologia Cattolica, Università „Alexandru Ioan Cuza" di Iasi; email: slupu@itrc.ro.

[1] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", *Ort.* 22 (1970) 462-469; Id., „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", *StTeol* 22 (1970) 165-178.

1. La gerarchia ecclesiastica

In base alla Sacra Scrittura e alla Tradizione, scrive il nostro autore, la Chiesa ha riconosciuto fin dall'inizio tre gradi gerarchici fondamentali: l'episcopato, il presbiterato e il diaconato. Questi si chiamano fondamentali, perché hanno la loro origine nel sacramento dell'Ordine e perché senza di essi la Chiesa non potrebbe esistere. Le necessità organizzative della Chiesa, però, hanno fatto sì che da questi tre gradi fondamentali ne derivassero, in linea ascendente e discendente, altri ministeri. Per esempio, dal grado episcopale sono apparsi in su i gradi di metropolita, esarca e patriarca, e in giù quelli di vescovo itinerante (*horepiscop*), vescovo ausiliare e vicario episcopale (*arhiereu vicar*). Dal grado presbiterale poi, quello di decano (*protopop*) e quello di vicario parrocchiale; e nell'ambito monacale, quello di protosingelo e archimandrita. Infine, dal grado diaconale, quello di arcidiacono.

E Staniloae specifica, anzitutto, che tutti questi gradi gerarchici ramificati non possono esistere senz'aver ricevuto prima l'ordinazione in uno dei gradi fondamentali del sacramento dell'Ordine. In secondo luogo, l'atto di elezione (*hirotesie*) per cui un ministro sacro viene promosso in un grado superiore ramificato dal suo grado fondamentale, non gli conferisce una grazia speciale, dato che, nella Chiesa, nessuna grazia si riceve senza un sacramento. Ciò significa che gli atti di elezione conferiscono soltanto delle attribuzioni amministrativi speciali e onorifici, per mantenere l'unità tra i membri dei gradi di ordinazione[2]. Infine, per i gradi ramificati in giù dal grado fondamentale, non esiste un atto di elezione, ma essi si fanno per la nomina o l'insediamento nei rispettivi posti.

I gradi fondamentali, che hanno la loro origine nel sacramento dell'Ordine, costituiscono perciò la gerarchia sacramentale, o di diritto divino, mentre quelli ramificati da questi gradi fondamentali, la gerarchia giurisdizionale, o di diritto ecclesiastico. Il vescovo, il presbitero e il diacono diventano anch'essi membri della gerarchia giurisdizionale, quando sono nominati e prendono in possesso la guida pastorale di una diocesi, parrocchia o un posto riservato ai diaconi. In questo senso, quindi,

> la gerarchia giurisdizionale non è che la gerarchia sacramentale entrata in funzione: i gradi fondamentali, per la nomina; i gradi ramificati, per la nomina e l'elezione (*hirotesie*). Più esattamente, i membri dei gradi fondamentali non sono nominati in una funzione dopo l'ordinazione, ma proprio la loro ordinazione si fa in base ad una nomina preliminare in una funzione corrispondente

[2] L'autore non prende qui in considerazione i gradi onorifici che si sono sviluppati in Occidente, come quello dell'arcivescovo, primate e patriarca, ramificati dal grado episcopale, o gli altri ramificati dal grado presbiterale, perché questi ultimi „sono legati alle persone, e non alle sedi, per cui essi rappresentano il coronamento di un'attività più assidua e servono da stimolo per il ministero degli altri", D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 462.

> al loro grado di ordinazione. D'altra parte, i gradi ramificati non esistono senza l'ordinazione in uno dei tre gradi della gerarchia sacramentale di diritto divino[3].

Di conseguenza, la gerarchia sacramentale e la gerarchia giurisdizionale non sono separate tra loro, ma, nella loro essenza, sono identiche, perché hanno una base comune nel sacramento dell'Ordine. E specialmente in Oriente,

> la gerarchia giurisdizionale non ha rotto il legame interiore con la gerarchia sacramentale in nessuno dei suoi gradi; il giurisdizionale non ha superato il sacramentale, non è diventato una grandezza in sé, com'è successo in Occidente con i gradi del Papa e di alcuni cardinali e nunzi, che, pur avendo il grado di ordinazione come presbiteri e diaconi, hanno una giurisdizione più grande di quella dei vescovi[4].

Difatti, non si tratta di due vere e proprie gerarchie, una sacramentale e una giurisdizionale, ma di una sola, che riveste un aspetto sacramentale e uno giurisdizionale. L'aspetto giurisdizionale non aggiunge niente a quello sacramentale, ma attualizza soltanto ciò che è compreso nell'aspetto sacramentale. Nell'Oriente cristiano, la realtà di questa inclusione dell'aspetto giurisdizionale in quello sacramentale si esprime nel fatto che

> i gradi ramificati da un grado fondamentale di ordinazione non esercitano una giurisdizione di dominio sul grado di ordinazione da cui sono derivati, ma le ramificazioni più alte hanno soltanto un ruolo presidenziale su quelle meno alte[5].

Secondo il nostro autore, dunque, i patriarchi e i metropoliti non comandano ai vescovi, ma solo presiedono i loro sinodi e vegliano sul compimento delle decisioni prese insieme nei sinodi. Soltanto i sinodi hanno una giurisdizione sui vescovi e i gradi derivati dall'episcopato. La giurisdizione dei sinodi, però, non è in contraddizione con il carattere collegiale delle relazioni tra i loro membri, perché si tratta di una giurisdizione speciale, nel senso che

> la loro autorità [dei sinodi] è costituita dal libero accordo dei loro membri. Per mezzo dei sinodi, i membri del grado episcopale manifestano sia la loro libertà e uguaglianza, sia l'autorità che hanno, per la loro comunione in uguaglianza, su sé stessi[6].

Da quanto detto fin'ora, emergono, secondo Staniloae, alcuni principi che guidano, da una parte il rapporto tra la gerarchia giurisdizionale e quella sacramentale e, dall'altra parte, il rapporto tra la gerarchia e il popolo di Dio.

---

[3] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 463.
[4] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 463.
[5] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 463.
[6] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 463.

1.1. Il rapporto tra la gerarchia giurisdizionale e la gerarchia sacramentale

Il primo principio si riferisce al fatto che, autenticamente, esiste soltanto una gerarchia, la gerarchia sacramentale, formata dai tre gradi: l'episcopato, il presbiterato e il diaconato. I gradi ramificati non creano perciò una nuova gerarchizzazione in nessuno di questi tre gradi fondamentali, perché essi stanno in un rapporto di comunione con i gradi fondamentali da cui sono derivati. La subordinazione esiste solo nei rapporti tra il grado dell'episcopato, con tutte le sue ramificazioni, e quello del presbiterato e del diaconato. Nella Chiesa, quindi, la gerarchia „non esiste veramente che per i gradi dell'ordinazione, o per la grazia divina che viene attraverso i santi sacramenti, dalla trascendenza divina"[7].

In secondo luogo, Staniloae sottolinea che l'autorità di cui comunque gode la gerarchia giurisdizionale, è „un'autorità delegata per mezzo dei sinodi o in modo collegiale da tutti i membri uguali dei sinodi o dai vescovi"[8]. Di conseguenza, così come l'autorità dei sinodi è, da una parte, un'autorità sui loro membri e, d'altra parte, un'autorità che viene costituita dal libero consenso dei loro membri uguali, così anche l'autorità della gerarchia giurisdizionale derivata dall'episcopato è un'autorità esercitata sui vescovi, ma concessa per un libero accordo sinodale: „è un'autorità emanata dal sinodo, cioè da tutti i suoi membri. È l'autorità della comunione tra tutti su ciascuno"[9].

Se l'autorità della gerarchia di giurisdizione è emanata dal sinodo, comunque essa non è uguale all'autorità del sinodo. Il sinodo ha, in un certo senso, di per sé l'autorità sui suoi membri, perché, pur costituita dal libero accordo dei vescovi, questi però non possono funzionare come vescovi, senza questo libero accordo. Anche il presidente del sinodo, che veglia al compimento delle decisioni prese insieme, trae la sua autorità dal sinodo. Perciò,

> egli può essere cambiato dai membri della gerarchia, senza che il sinodo possa essere sciolto. Ci sono dei momenti quando il sinodo può funzionare anche senza un presidente stabile, ma non c'è nessun momento in cui un membro della gerarchia episcopale possa esercitare un'autorità sugli altri, senza il loro accordo, o senza sinodo. In ogni caso, l'autorità del presidente del sinodo episcopale è costituita dalla libera concessione dell'intero episcopato ed essa può essere ritirata in ogni momento da questo[10].

---

[7] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 463.
[8] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 463.
[9] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 464.
[10] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 464.

In Oriente, specifica il nostro autore, non c'è stata la pratica di un presidente unico del sinodo di tutti i vescovi, e quindi di un sorvegliante unico delle sue decisioni, ma la pratica di più presidenti, con una certa gradazione tra di loro, mentre la cura di sorvegliare il compimento delle decisioni prese dai Sinodi ecumenici è stata affidata ai sinodi locali e ai loro presidenti, in comunione tra loro.

Si nota inoltre, che i sinodi locali non hanno avuto soltanto la cura di portare a compimento le decisioni dei Sinodi ecumenici, ma, specialmente dopo l'ultimo Sinodo ecumenico fino ad oggi, essi hanno avuto anche l'iniziativa di prendere essi stessi delle decisioni di importanza per l'intera Chiesa. Nella gradazione dei presidenti dei sinodi, poi, si è tenuto conto dall'origine apostolica delle loro sedi, come pure dall'importanza delle città in cui si trovavano.

Riconoscendo che, in Oriente, c'è stata anche la tendenza di accordare dei privilegi speciali al presidente primo, il patriarca di Costantinopoli, Staniloae scrive che è possibile pensare all'idea

> di un simile presidente del sinodo o del collegio dell'intero episcopato. Ma in nessun caso, un simile presidente potrebbe essere considerato come vescovo universale, o come avendo dei diritti di disporre sull'episcopato mondiale. Egli potrebbe essere accettato solo come un presidente delegato dell'episcopato universale, dipendente da questo nella sua funzione di presidente, e non il suo padrone[11].

In terzo luogo, il nostro autore sottolinea che le attribuzioni speciali concesse ai gradi superiori ramificati dalla gerarchia sacramentale non riguardano le funzioni sacramentali dei tre gradi fondamentali, perché

> le funzioni sacramentali sono esercitate, secondo il loro grado, in modo uguale e nell'ambito del loro ufficio, da tutti i vescovi e, rispettivamente, da tutti i presbiteri e i diaconi, e da nessuno altro senza un invito da parte di questi, indifferentemente dalle loro ramificazioni sotto profilo amministrativo[12].

Nella sua diocesi, quindi, il vescovo non è privato di niente, nell'esercizio delle tre *munera* ricevute per il sacramento dell'Ordine, dal metropolita o dal patriarca. Una certa eccezione fanno i gradi ramificati inferiori, però non per quanto riguarda la capacità di esercitare i ministeri ricevuti per l'ordinazione, ma per quanto riguarda il diritto di esercitarli secondo la propria volontà[13]. Ciò significa, dichiara Staniloae, che l'aspetto giurisdizionale

---

[11] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 464.

[12] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 464.

[13] L'autore pensa qui ai vicari episcopali e ai vicari parrocchiali. Però, scrive lui, „i vicari episcopali sono molto ridotti come numero e possono essere considerati come delle eccezioni ammesse accanto ad alcuni vescovi anziani o malati, o accanto ai patriarchi, per aiutarli

della gerarchia può portare ad una certa restrizione dell'esercizio dell'aspetto sacramentale nelle ramificazioni amministrative che non hanno ricevuto la guida pastorale di una diocesi o di una parrocchia, ma non ad un allargamento di questo aspetto alle ramificazioni superiori.

> Una giurisdizione più grande, in senso presidenziale, non può significare anche un potere sacramentale più grande. Una sfera più ampia di giurisdizione, nell'unico senso presidenziale che si può ammettere, non innalza il suo possessore nell'esercizio del potere sacramentale. Una sfera di giurisdizione alla quale manca l'indipendenza che compete al rispettivo grado, restringe per la rispettiva persona l'esercizio del suo potere sacramentale[14].

Riguardo al rapporto tra la gerarchia giurisdizionale e quella sacramentale esistono difatti, continua lui, due concezioni: una che rende dipendente l'esercizio del potere sacramentale da un grado giuridico superiore, rispettivamente dal grado che pretende una giurisdizione estesa su tutta la Chiesa, togliendo per questo all'episcopato, insieme alla sua indipendenza giurisdizionale, anche il diritto di esercitare di per sé l'intero potere sacramentale, come pure il suo carattere collegiale o sinodale. La seconda concezione, invece, considera che l'esercizio del potere sacramentale è inalienabile alla persona ordinata per il rispettivo grado sacramentale, per cui non tende a subordinare il potere sacramentale a quello amministrativo. Oltre a questo, la prima concezione, per salvaguardare l'unità della Chiesa, vede come necessaria la subordinazione dei gradi amministrativi o giurisdizionali inferiori a quelli superiori; la seconda, invece, crede che quest'unità si mantenga appunto attraverso la collegialità o la comunione dei loro membri, che ha la sua fonte nel sacramento dell'Ordine.

Secondo il nostro autore, la prima concezione è specifica alla Chiesa Romano-Cattolica, mentre la seconda a quella Ortodossa. In Oriente, infatti,

> il mantenimento dell'unità tra i vescovi non è stato considerato come assicurato attraverso rapporti di subordinazione e sopraordinazione in detrimento della sinodalità o della collegialità tra di loro, e l'importanza delle attribuzioni amministrativo-organizzative o giurisdizionali non ha soffocato l'importanza di quelle sacramentali. Al contrario, l'unità ha assunto il suo potere dalla co-

---

nella loro funzione di collegamento tra tutti i vescovi. La Chiesa antica non li ha conosciuti, e l'ideale sarebbe che oggi non esistessero più. O, comunque, quando situazioni eccezionali, ridotte come numero, li rendessero necessari, sarebbe da desiderare che si manifestasse una certa collegialità o sinodalità tra il vescovo titolare e i vicari episcopali, con il vescovo come presidente, affinché la collegialità si manifesti su tutti i piani. Ugualmente, non dovrebbero esserci dei presbiteri vicari, ma presbiteri uguali, con la parrocchia divisa tra loro, oppure un certo consiglio dei presbiteri di una parrocchia, o città, con il parroco come presidente", D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 465.

[14] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 465.

> munione tra i vescovi, sostenuta dalla stessa grazia, o dallo stesso Spirito di Cristo, comunicato mediante la stessa ordinazione, aiutando quelli che l'hanno ricevuto a superare il loro individualismo, non per una imposizione esterna, ma per l'amore che opera nel loro interno[15].

In quarto luogo, il nostro autore afferma che, nella Chiesa Ortodossa, le tre *munera* della gerarchia sacramentale, cioè quello magisteriale, sacramentale e pastorale, sono rimaste interamente nell'attribuzione dell'intero episcopato e sono esercitate in comunione collegiale e sinodale. Per quanto riguarda in particolare la funzione magisteriale, egli sottolinea anzitutto che questa

> è rimasta insieme con le altre due, in modo uguale nell'attribuzione dei vescovi in comunione collegiale e sinodale. Essa non è passata tra le funzioni del grado supremo di potere giurisdizionale e per questo non ha perso il suo carattere d'essere mezzo di comunione tra tutti i vescovi e, quindi, non ha portato alla creazione di un'altra gerarchia nell'ambito della gerarchia episcopale dell'ordinazione[16].

Il fatto che l'annuncio senza cambiamenti della dottrina rivelata si fa sotto l'assistenza dello Spirito Santo e in comunione gerarchica è confermato, secondo Staniloae, dalle parole di Cristo, che utilizza il plurale quando affida agli Apostoli il compito di ammaestrare le genti (cf. *Mt* 28,19), come pure dall'esempio degli Apostoli che hanno risolto le prime dispute dottrinali in sinodo e avendo la coscienza dell'azione illuminatrice dello Spirito Santo (cf. *Atti* 15,28).

La funzione magisteriale poi è strettamente collegata alla celebrazione dei sacramenti e alla guida pastorale dei fedeli, così come sottolineava il cardinale Döpfner:

> il ministero della parola è un ministero sacerdotale. L'effetto della parola non è solo parlare sulla Grazia e sulla Redenzione, ma anche di renderle effettive. L'annuncio della parola di Dio significa rendere presente e realizzare la salvezza. Esso trova una più grande pienezza nella parola sacramentale e raggiunge il suo punto massimo nell'annuncio della morte del Signore nell'Eucaristia[17].

Infine, la funzione magisteriale è implicita nell'ordinazione. Questo risulta dal fatto che il candidato prima della sua ordinazione, deve fare la professione di fede, ma il giudizio su questa professione viene dato dal collegio episcopale, che consacra il nuovo vescovo, nel nome del sinodo della Chiesa locale.

---

[15] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuțiile lor", 465.

[16] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuțiile lor", 466.

[17] Il riferimento è al discorso tenuto dal cardinale Döpfner al convegno organizzato nel 1969 sul tema „Il sacerdote nel mondo e nella Chiesa di oggi", citato da D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuțiile lor", 466.

In questo senso, san Paolo chiedeva a Timoteo di prendersi cura dell'insegnamento, come di una delle più importanti missioni per la sua salvezza e di quelli che l'ascoltano (cf. *1Tm* 4,16; 3,2; *2Tm* 1,13). Di conseguenza,

> non si può pensare un vescovo che non insegna, né una sua opera salvifica senza la preoccupazione per l'insegnamento. Esso [l'insegnamento] è essenzialmente legato alla sua missione, come la celebrazione dei sacramenti. Queste due sono organicamente legate tra esse, formando un tutt'unico[18].

L'ultimo principio sottolineato da Staniloae riguarda il ruolo comunionale della gerarchia giurisdizionale. Se i gradi episcopali ramificati in su non hanno attribuzioni sacramentali, allora si può dire che „essi non hanno un riferimento diretto al popolo, ma sono soltanto degli organi di collegamento tra i membri di uno o dell'altro grado di ordinazione"[19]. Ciò significa che i membri della gerarchia giurisdizionale sono i mezzi per cui si manifesta in forme organizzate l'amore collegiale tra i membri di un grado di ordinazione. Perciò, queste attribuzioni possono essere esercitate da ciascun membro di un grado fondamentale di ordinazione, se gli altri sono d'accordo, senza aver bisogno di una grazia particolare.

D'altra parte, però, il nostro autore osserva che questo ministero organizzato tra i membri di un grado di ordinazione ha comunque un effetto indiretto sul popolo di Dio, nel senso che l'esercizio dell'amore tra i membri della gerarchia assicura l'esercizio dell'amore in tutta la Chiesa. Al contrario, i rapporti di dominio tra i membri della gerarchia esercitano un influsso negativo anche sul popolo di Dio. Di conseguenza, i gradi superiori derivati dai gradi fondamentali di ordinazione sono un servizio in più, perché per mezzo di essi

> viene servito in modo organizzato non solo l'amore tra i membri della gerarchia, ma anche l'amore di questa verso il popolo. Sostenendo la comunione tra i membri dei gradi gerarchici, queste ramificazioni servono l'unità della Chiesa in un modo superiore di colui che la serve mediante rapporti di dominio, e questo è utile all'intero popolo[20].

1.2. Il rapporto tra la gerarchia e il popolo di Dio

Riguardo al rapporto tra la gerarchia e il popolo di Dio, Staniloae scrive che i tre gradi dell'ordinazione „rappresentano nel loro rapporto con il popolo fedele il segno della trascendenza divina, che discende con il suo ministero salvifico in mezzo agli uomini"[21]. Tra la gerarchia e il popolo di Dio dev'essere quindi un rapporto di comunione, perché

---

[18] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 466.
[19] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 466.
[20] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 467.
[21] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 467.

> lo spirito di comunione che inabita ogni grado di ordinazione si diffonde non solo nei rapporti complementari tra questi gradi, ma anche nella complementarità tra essi e il popolo fedele, nel loro ministero[22].

Il popolo fedele completa allora, con il suo servizio, le tre *munera* della gerarchia. In questo senso, il teologo romeno nota che nessun sacramento può essere celebrato senza un contributo attivo del popolo, per cui ogni sacramento ha bisogno non solo del fedele che lo riceve, ma anche di altri che contribuiscono alla sua celebrazione, con l'eccezione del sacramento della Riconciliazione. Inoltre, il fedele che riceve un sacramento non è un oggetto passivo, ma un soggetto che si mette in un rapporto personale diretto con Dio. La missione del ministro ordinato consiste perciò nello stabilire questo rapporto, ed essa viene completata dalla collaborazione degli altri fedeli, in base ai sacramenti ricevuti. La trascendenza divina, infatti

> non comunica la sua opera salvifica ad un fedele per mezzo di un presbitero o vescovo come per mezzo di un canale chiuso, ma come di un filo coperto dalla presenza e dalla preghiera del popolo. La preghiera del presbitero o del vescovo stimola la preghiera del popolo, si apre e si allarga in essa, dimostrandosi una preghiera della comunità, della Chiesa[23].

La continuità e la complementarità tra la gerarchia e il popolo ecclesiale si manifesta poi, in un modo particolare, nell'esistenza dei gradi ministeriali dal diacono in giù, che non sono gradi di ordinazione, ma di elezione (*hirotesie*) e che realizzano il collegamento tra lo stato laicale e quello clericale, tra le funzioni del clero e quelle dei laici.

Difatti, scrive il nostro autore, i membri di questi gradi di elezione sono dei laici, consacrati come laici, per certe funzioni complementare a quelle della gerarchia[24]. In questo modo, il passaggio dal clero al popolo „si fa gradualmente e quasi non si sente dove c'è la frontiera tra il clero e il popolo"[25]. D'altra parte, però, se il popolo fedele è chiamato a completare con il suo servizio le funzioni sacramentali della gerarchia, anche i tre gradi dell'ordinazione ricevono insieme alla capacità di compiere le funzioni sacramentali, anche la missione di curare l'aspetto amministrativo-economico della Chiesa.

Di conseguenza, anche in questo campo, si verifica un nuovo incontro tra la gerarchia e il popolo fedele. L'attività economico-amministrativa e quella caritativo-sociale ricevono perciò un carattere sacro, e i laici, partecipandone, lo fanno perché, mediante i sacramenti ricevuti, hanno qualcosa

[22] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 467.

[23] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 467-468.

[24] Di questi ministeri, Staniloae ricorda il lettore (*ipodiaconul*), l'accolito (*agnostul*), il protosalmista e il salmista, anche se nella Chiesa antica ve ne sono stati anche altri. Cf. D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 462.

[25] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 468.

in comune con i membri della gerarchia, oppure questi ricevono, per il sacramento dell'Ordine, anche la responsabilità di guidare e stimolare queste attività, essendo i presidenti di diritto delle commissioni chierico-laicali che si occupano di questi problemi, come pure i sorveglianti della loro esecuzione. Lo spirito di comunione tra gerarchia e laici si manifesta anche nel campo sociale, perché il vescovo o il presbitero sono soltanto i presidenti di queste commissioni, e le decisioni si prendono in modo democratico, con la maggioranza dei voti.

Secondo Staniloae, dunque, nella Chiesa tutti i ministeri devono svolgere la loro funzione in uno spirito comunitario-sinodale, essendo la Chiesa intera un sinodo permanente.

> La gerarchia, per la grazia dell'amore divino che opera in essa, provoca e anima i rapporti di comunione tra tutti i membri della Chiesa, e tra essi e Dio. Le sue funzioni sono funzioni della comunione, funzioni che per la grazia divina trasfigurano i rapporti tra i membri della Chiesa nello spirito della comunione trinitaria. Senza la gerarchia, che ha la grazia divina, nella Chiesa si diffonderebbe l'individualismo del proprio comodo. Con una gerarchia a cui manca lo spirito della comunione sinodale, i rapporti nella Chiesa diventerebbero freddi, giuridici, distanti, soffocando la grazia divina, lasciandola non attualizzata; diventerebbero come dei rapporti tra dominatori e dominati[26].

2. I principi teologici della sinodalità gerarchica

Nell'articolo dedicato ai „fondamenti teologici della gerarchia e della sua sinodalità"[27], Staniloae afferma che, nella Chiesa Ortodossa, la sinodalità gerarchica si fonda su tre principi. Il primo è il principio della comunione, che guida l'intera vita ecclesiale e dal quale la gerarchia non si può allontanare. Il secondo si riferisce all'origine trascendente del ministero ordinato, mediante il quale si distingue dentro la comunione generale della Chiesa, una comunione speciale, la comunione gerarchica. In fine, il terzo principio contempla la complementarità tra il governo sinodale gerarchico e il popolo ecclesiale.

2.1. Il principio della comunione

Il primo principio sul quale si fonda la sinodalità gerarchica della Chiesa è definito dal nostro autore come „il principio della comunione". La comunione gerarchica trova la sua fonte e modello nella comunione trinitaria. Nella Santissima Trinità, infatti, la comunione è perfetta e ciò indica che il principio dell'unità non può essere una persona sola, ma la comunione. La comunione trinitaria mostra inoltre che,

---

[26] D. Staniloae, „Slujirile bisericeşti şi atribuţiile lor", 469.

[27] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 165.

> non esiste conoscenza e vera spiritualità che nella comunione. Questo perché senza comunione non c'è amore, e senza amore non c'è conoscenza, né spiritualità. Solo mediante l'amore un soggetto penetra l'interiorità di un altro soggetto o si apre a quello. Solo mediante l'amore un soggetto raggiunge le profondità e le altezze dell'essere nascosto negli altri soggetti, arricchendosi dalla vita degli altri soggetti e vivendo in armonia con loro[28].

Secondo l'immagine di Dio-comunione, anche l'uomo è stato creato come un essere comunionale, come diceva san Gregorio di Nissa

> Non in una parte dell'essere umano c'è l'immagine di Dio, né in qualche uomo visto in sé stesso c'è la grazia, ma questa forza pervade tutto il genere umano... Quindi tutta la natura umana, che va dal primo fino all'ultimo uomo, è una sola immagine dell'Altissimo[29].

La dimensione comunionale dell'essere umano è stata d'altronde messa in evidenza anche dalla filosofia moderna, rilevando che l'uomo non può avere la coscienza del proprio „io" se non nella relazione con un „tu". A ciò si deve però aggiungere, sottolinea il nostro autore, che „io" e „tu" non possono essere senza un contenuto comune di preoccupazioni, tra cui il più importante è un terzo soggetto, cioè tutte le persone che non si trovano momentaneamente nella relazione „io-tu".

> La coniugazione ha necessariamente tre persone: *io – tu – egli*; né più, né meno. L'uomo scopre se stesso solo nella misura in cui scopre gli altri uomini [...] Solo nella comunione „io – tu – egli" l'uomo scopre interamente se stesso, perché scopre se stesso come un soggetto dotato con gli attributi della responsabilità e perché scopre il valore uguale dell'umanità in tutte le persone[30].

Difatti, scrive Staniloae, la persona è per definizione soggetto di comunione e quindi essa non può esistere fuori del legame ontologico-dialogico con altre persone. Di conseguenza, per realizzarsi dal punto di vista intellettuale e morale, una persona deve comunicare e ricevere la comunicazione da parte di altre persone. Inoltre, la vera comunione si realizza tra persone che si considerano come uguali, cioè che non mettono l'altra persona in una situazione di inferiorità.

---

[28] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 165.

[29] Gregorio di Nissa, *De Opificio hominis*, 135.

[30] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 165-166. In questo senso, il nostro autore osserva che il Rinascimento è considerato in genere come il periodo della scoperta dell'uomo. Però, fino ai nostri giorni, aggiunge lui, l'uomo non ha scoperto che il suo proprio „io". Per questo è stato possibile che alcuni uomini, recandosi su altri continenti, abbiano scoperto soltanto degli spazi geografici e le ricchezze di quei continenti, ma non anche i popoli che li abitavano. Per cui la scoperta rinascimentale dell'uomo è stata una scoperta dell'uomo come individuo, però questo non è l'uomo intero. Cf. *Ibidem*.

Il legame di comunione, stabilito nella natura umana con la creazione e indebolito a causa del peccato, viene ristabilito in quelli che si uniscono per la fede con Cristo, diventando il suo Corpo. Il raduno dei fedeli nell'unità del Corpo di Cristo, come abbiamo già detto, è stato rapportato da san Paolo alla ricapitolazione di tutte le creature nel Verbo incarnato, da cui esse si erano separate a causa del peccato (cf. *Col* 1,16.20), mentre alcuni Padri della Chiesa, tra cui san Massimo il Confessore, hanno visto l'unità primordiale delle creature nel Verbo divino, come fondata sull'unità eterna, che le „ragioni" delle creature hanno con lui. In genere però, i Padri Orientali hanno sottolineato il ruolo dello Spirito Santo nella realizzazione di questa unità. Secondo loro infatti, „per mezzo dello Spirito di Cristo, nasce e si mantiene la Chiesa come Corpo mistico di Cristo, come comunione o cattolicità ecclesiale"[31]. Quindi, se lo Spirito Santo è lo „Spirito della comunione, cioè dell'unità dell'intero, in cui le membra non sono fuse in uno solo"[32], ciò significa, dichiara Staniloae, che anche la sinodalità (*sobornicitatea*) o la cattolicità della Chiesa dev'essere vista non come l'unità di un intero in cui le parti non possono più essere distinte, né come l'unità di un gruppo che è tenuto insieme da un comando esterno, né, infine, come l'unità di oggetti giustapposti, ma come l'„unità di comunione". Questo perché

> l'unità della comunione è l'unica unità che si concilia con la dignità personale di quelli che si uniscono, l'unica in cui nessuna persona è sovrapposta all'altra e l'unica in cui l'istituzione non è vista come „extrapersonale" o „sovrapersonale", minacciando così la persona[33].

Nell'„unità di comunione", dunque, le persone sono radunate appunto nel rispetto della loro dignità e libertà, l'istituzione appare come espressione della loro comunione, mentre le strutture sono delle comunioni tra persone che hanno un ministero identico.

2.2. L'origine trascendente del ministero gerarchico

La sinodalità gerarchica non si fonda, però, soltanto sul principio della comunione, perché se così fosse, afferma Staniloae, la gerarchia non si distinguerebbe più come una „comunione tra persone che hanno un *ministero speciale* nella Chiesa"[34]. Il ministero speciale della gerarchia è triplice e consiste nell'„annuncio senza cambiamenti dell'insegnamento di Cristo", nella „santificazione dei fedeli" e nella „loro guida spirituale verso il loro

[31] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 166.
[32] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 167.
[33] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 167.
[34] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 167.

compimento in Dio". Queste tre *munera* della gerarchia corrispondono difatti alle tre *munera* di Cristo Profeta, Sommo Sacerdote e Re.

L'opera della santificazione dei fedeli è caratterizzata, secondo il nostro autore, da tre aspetti. Anzitutto, in questa funzione della gerarchia sono incluse anche le altre due, cioè la funzione profetica e quella pastorale. In secondo luogo, l'opera di santificazione, che trae la sua origine da Cristo, distingue le persone che la compiono, come una categoria di persone che hanno una consacrazione speciale nella Chiesa. Infine, l'opera di santificazione presuppone la comunione tra le persone, che hanno ricevuto il ministero sacerdotale.

L'annuncio integrale dell'insegnamento di Cristo e la guida pastorale si iscrive nell'azione della santificazione progressiva dei fedeli, perché, da una parte, "l'insegnamento non viene impartito da un semplice interesse teoretico, e la guida pastorale non consiste in un semplice esercizio di potere, senza scopo, ma ambedue servono al compimento o alla santificazione progressiva dei fedeli"[35].

Dall'altra parte, però, la dottrina su Dio non viene insegnata senza un legame con i sacramenti, e i sacramenti non sono senza influsso illuminatorio sui fedeli. Per questo motivo, i fedeli sono istruiti sulla dottrina divina non solo prima di ricevere i sacramenti, per riceverli con fede, ma anche dopo aver ricevuto i sacramenti, per capire meglio i doni ricevuti. La separazione tra l'azione di illuminazione dei sacramenti da quella di santificazione rappresenta, secondo il nostro autore, il prodotto di una mentalità che ha separato la ragione dall'affetto e dalla volontà, in quanto non ha più visto l'uomo come un intero. Quanto l'azione d'illuminazione sia legata all'azione della santificazione mediante i sacramenti, è stata mostrata dalla Chiesa antica, quando ha chiamato „illuminazione" il Battesimo e „illuminati" quelli che l'avevano ricevuto. D'altronde anche san Paolo aveva detto che Cristo „ha santificato la Chiesa, purificandola con il lavacro dell'acqua unito alla parola" (*Ef* 5,26), oppure che ogni creatura „viene santificata per mezzo della parola e della preghiera" (*1Tm* 4,5). Ma anche Cristo aveva legato la santificazione dalla conoscenza della verità, quando ha detto: „consacrali nella verità" (*Gv* 17,17.19). Di conseguenza, scrive Staniloae, la gerarchia, ricevendo per l'ordinazione la missione di santificare i fedeli,

[35] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 167. A questo proposito, Staniloae aggiunge che, secondo gli scritti areopagiti, una simile azione di divinizzazione viene compiuta anche nel mondo angelico, dall'ordine superiore nei confronti di quello inferiore. E in questa azione entra non solo la purificazione, che si potrebbe chiamare santificazione in senso stretto, ma anche l'illuminazione e il compimento. Perciò, la purificazione che, nel mondo angelico, significa una purificazione dall'ignoranza, implica un simile effetto anche nel mondo umano. Cf. Dionigi Areopagita, *De coelesti hierachia*, 8,3.

ha ricevuto implicitamente anche la funzione dell'illuminazione per la parola. Per cui la funzione dell'illuminazione non può essere sottratta alle persone che hanno ricevuto la funzione della santificazione.

In secondo luogo, la funzione sacerdotale ha un'origine trascendente, cioè proviene da Gesù Cristo, che „ha amato la Chiesa e si è offerto per lei per santificarla" (*Ef* 5,26), oppure „ha sofferto fuori della porta per santificare il popolo con il proprio sangue" (*Eb* 13,13). L'origine trascendente dell'opera di santificazione dei fedeli si manifesta, da una parte, nel fatto che questo ministero viene ricevuto mediante un sacramento celebrato da *persone che appartengono ad un grado gerarchico superiore* e, dall'altra parte, nel fatto che questo ministero viene ricevuto mediante un *sacramento speciale*. Perciò, prima di trasmetterlo, queste persone lo devono aver ricevuto dall'alto e, inoltre, devono essere state „istituite come strumenti che trasmettono la grazia che non viene da essi, ma dall'alto"[36].

Riprendendo un'affermazione di Dionigi Areopagita, che vedeva la deificazione progressiva degli uomini, come una partecipazione alla luce e al potere che si propaga da Dio attraverso la gerarchia, che „celebra santamente i sacramenti della propria illuminazione"[37], il nostro autore sottolinea che questa „propria illuminazione" della gerarchia, non viene né da sé stessa, né dal basso, dal popolo fedele, ma dall'alto, attraverso un atto speciale di consacrazione. In altre parole, l'origine trascendente del potere santificante che hanno i presbiteri e i vescovi, risulta non solo dal fatto che gli atti sacramentali sono istituiti da Gesù Cristo, ma anche dal fatto che essi possono compiere questi atti in base alla loro designazione per questa missione da Cristo. I presbiteri e i vescovi non ricevono il ministero sacerdotale da sé stessi né dalla comunità, perché negli atti sacramentali agisce la trascendenza divina oppure, come scriveva l'autore della *Lettera agli Ebrei*, „nessuno si prende l'onore da sé stesso, ma quando è chiamato da Dio, così come anche Aronne" (5,4). Ciò significa che i presbiteri e i vescovi sono gli organi ministeriali della trascendenza divina. Essi hanno la missione di innalzare i fedeli a Dio. Ma non possono fare questo con il potere umano, ma per il potere, che, comunicandosi dall'alto, rende gli uomini più simili a Dio[38].

Secondo Staniloae, dunque, le persone che possiedono il ministero sacerdotale nella Chiesa, in virtù della loro ordinazione dall'alto, si distinguono dagli altri membri della Chiesa come una categoria di persone che hanno una consacrazione speciale.

Infine, il terzo aspetto che caratterizza l'opera di santificazione riguarda la comunione tra le persone che hanno ricevuto questo ministero nella Chiesa.

[36] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 169.

[37] Dionigi Areopagita, *De coelesti hierarchia*, III, 2,5.

[38] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 169.

> Non può compiere l'azione di santificazione nella Chiesa, e quindi quella dell'illuminazione e della guida pastorale, una persona che non si trova in comunione con le altre persone designate da Dio per questo ministero. Nella Chiesa, nessuno può uscire dalla legge della comunione. È una legge della vita umana e tanto più della vita in Cristo[39].

Sono due i motivi per cui i membri della gerarchia non possono uscire dalla legge della comunione. Anzitutto perché tutti partecipano alla stessa funzione sacerdotale o santificante di Cristo e, in secondo luogo, perché questa loro funzione ha il ruolo di radunare tutti gli uomini nello stesso Cristo. Se essi non sono in comunione, non la possono trasmettere neanche agli altri. È vero, scrive Staniloae, che il presbitero, nella sua parrocchia, compie da solo la funzione della santificazione dei fedeli, ma questo è possibile soltanto perché si trova in comunione con gli altri presbiteri della diocesi. A sua volta, anche il vescovo compie da solo, nella sua diocesi, l'ordinazione dei presbiteri, ma ciò è possibile soltanto perché si trova in comunione con gli altri vescovi. Da cui risulta che l'opera di santificazione del presbitero o del vescovo si compie in solidarietà con l'opera santificante compiuta da tutti i presbiteri e, rispettivamente, da tutti i vescovi, perché in tutti agisce lo stesso potere santificante di Cristo Sommo Sacerdote. Di conseguenza, nell'opera di santificazione, nessun presbitero e nessun vescovo si trova fuori dalla comunione presbiterale o episcopale e, quindi, dalla cattolicità della Chiesa, perché anche „Cristo, suo Capo, è in comunione con il Padre e lo Spirito Santo e guida la Chiesa in comunione con loro"[40].

La verità di questa comunione si mostra soprattutto nella consacrazione del vescovo. Il vescovo, rappresentando il grado più alto di ordinazione, viene consacrato da due o più vescovi, che

> rappresentano la sinodalità episcopale di una Chiesa locale o autocefala, la più alta comunione in una Chiesa locale. Il capo di una Chiesa locale o autocefala, dopo il suo insediamento, comunica a tutti i capi delle Chiese autocefale la notizia del suo insediamento, prolungando 1concretamente così la comunione tra i sinodi delle Chiese locali[41].

Nella sinodalità episcopale si concentra quindi, secondo Staniloae, sia il principio della comunione, che l'origine trascendente dell'opera di santificazione nella Chiesa. Inoltre, se la sinodalità gerarchica è espressione del fatto che l'opera di santificazione non si può compiere fuori della comunione, la comunione creata da quest'opera di santificazione è diversa dalla comunione generale della Chiesa, in quanto viene dall'alto. Infine, se la sinodalità episcopale è la forma più alta di comunione, la consacrazione trascendente

[39] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 169.
[40] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 170.
[41] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 170.

nel grado episcopale non può venire che mediante l'organo santificante più alto, cioè la comunione o la sinodalità episcopale.

2.3. La complementarità tra la sinodalità episcopale e la sinodalità generale della Chiesa

Infine, il terzo principio teologico invocato dal nostro autore riguarda la complementarità tra la sinodalità episcopale e la sinodalità generale della Chiesa. Se la funzione sacerdotale distingue la comunione gerarchica dalla comunione generale della Chiesa, ciò non significa, però, che queste due comunioni sono separate o parallele, ma

> la comunione episcopale o la sinodalità è inquadrata come una differenza specifica nel genere più ampio della comunione generale della Chiesa. È come un cerchio più stretto all'interno del cerchio più grande, ma un cerchio aperto, nello stesso tempo, nel cerchio più grande[42].

La sinodalità episcopale ha il ruolo di stimolare la crescita della comunione generale della Chiesa. Essa è come un „polmone" nell'organismo ecclesiale, necessario all'organismo, ma sostenuto da lui. A sua volta, la comunione generale della Chiesa, sostenuta dallo Spirito di Cristo, anima con il suo „soffio di vita" tutti gli organi costitutivi della Chiesa, inclusa la sinodalità episcopale.

> La comunione della Chiesa è come uno spirito di vita, di amore reciproco, che si muove anche nella comunione della gerarchia. E la comunione della gerarchia estende il suo spirito in tutta la comunione ecclesiale[43].

Di conseguenza, l'amore che si manifesta tra i membri della gerarchia non si limita al cerchio gerarchico, così come l'amore tra i fedeli non si limita al loro cerchio, perché si tratta dello stesso amore, che passa, come nei vasi comunicanti, dalla gerarchia al popolo e dal popolo alla gerarchia. In questo senso, dichiara Staniloae, la gerarchia è *pars in toto* e non *pars pro toto*. Senza l'amore del popolo e senza l'amore verso il popolo, i presbiteri e i vescovi „sono morti spiritualmente, senza efficacia nel loro ministero"[44].

In questo senso, l'opera di santificazione, compiuta dai membri della gerarchia, resterebbe senza effetto se non ci fosse la risposta dei fedeli che vogliono santificarsi,

> ricevendo con gioia e utilizzando il potere di santificazione comunicato dall'alto, attraverso gli atti sacramentali della gerarchia, così come l'aria non servirebbe all'organismo, se l'organismo non l'assimilasse attraverso i suoi polmoni[45].

---

[42] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 171-172.
[43] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 172.
[44] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 172.
[45] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei", 172.

Nello stesso modo, anche l'annuncio della dottrina rivelata da parte dei ministri sacri, non riuscirebbe ad illuminare i fedeli, se questi non facessero lo sforzo di comprendere e di approfondire personalmente la verità annunciata. Infine, neanche la guida pastorale dei fedeli verso il compimento in Dio avrebbe successo, se questi non cercassero la loro crescita spirituale, assimilando personalmente la verità o il consiglio che gli viene comunicato, ogni volta e a secondo della loro condizione spirituale, da parte dei pastori della Chiesa. Difatti, i presbiteri e i vescovi aiutano i fedeli, con la loro attività pastorale, a adattare il messaggio cristiano alle loro situazioni personali, ma sono i fedeli che fanno conoscere queste situazioni, nel dialogo con i loro pastori. Perciò, nella Chiesa, i fedeli non sono oggetti passivi dell'opera di santificazione della gerarchia, ma collaboratori attivi di questa.

Il primo campo in cui si manifesta la collaborazione tra la gerarchia e il popolo fedele riguarda la funzione profetica. Nell'annunciare la dottrina rivelata, scrive il nostro autore, la gerarchia non solo insegna ai fedeli, ma impara anche da essi, perché i principi generali della dottrina svelano la loro profondità spirituale, la loro ricchezza inesauribile di sensi, la loro infinita capacità di adattarsi alle svariate situazioni della vita umana, attraverso ogni fedele, e i membri della gerarchia, conoscendola, usufruiscono di questo contributo dei fedeli.

> Un membro della gerarchia ha la missione di annunciare i punti della dottrina sotto forma di principi generali, illuminati dall'esperienza spirituale della sua singola persona. Ma questi punti si riempiono, come un tessuto, dalle rifioriture infinite della comprensione personale di tutti i fedeli. I membri della gerarchia, conoscendole, si arricchiscono essi stessi con le nuove comprensioni della dottrina che insegnano, servendosi di queste nuove comprensioni nel loro annuncio successivo[46].

I membri della gerarchia hanno la missione ufficiale di annunciare la dottrina rivelata, giudicando le loro parole alla luce della tradizione e in accordo con la l'insegnamento della Chiesa. I fedeli, invece, approfondiscono e sfumano questi principi alla luce della loro esperienza individuale o dell'esperienza di un gruppo determinato in particolare da una geografia e da una storia comune. A sua volta, la gerarchia, tenendo conto di queste esperienze particolari, ha la missione di articolarle e di armonizzarle con i principi fondamentali della Tradizione o della Rivelazione conservata nella Chiesa. In questa prospettiva, la gerarchia rappresenta la Chiesa Una e la sua Tradizione di sempre, cioè la verità salvifica di Cristo, senza di cui non si può realizzare la santificazione dei fedeli. Ma proprio per questo, essa è la garanzia della comunione generale o della cattolicità della Chiesa.

[46] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 172-173.

Secondo Staniloae, dunque, la sinodalità episcopale completa la comunione del popolo ecclesiale, e questa conferma e sostiene la comunione o la sinodalità episcopale. Tra loro c'è una complementarità reciproca, per cui l'indebolimento della sinodalità episcopale porta all'indebolimento della comunione del popolo di Dio; e viceversa: l'indebolimento della comunione del popolo di Dio porta all'indebolimento della sinodalità episcopale. La complementarità tra la sinodalità episcopale e la comunione generale dei fedeli è confermata dalla pratica della Chiesa antica, quando agli incontri sinodali partecipavano non solo i vescovi, ma anche i rappresentanti del clero, dei monaci e del popolo. Oltre a questo, ogni vescovo firmava le definizioni sinodali solo dopo che si era convinto che esse erano conforme con la fede della sua Chiesa e con la Tradizione apostolica. In questo modo, la nuova definizione della dottrina rivelata non era fatta da un episcopato staccato dalla Chiesa o che ignorava la Chiesa, perché

> nell'episcopato riunito nei sinodi si rifletteva la Chiesa stessa. Certo, l'episcopato aveva la missione speciale di formulare ufficialmente quello che pensava la Chiesa nella sua interezza; ma la verifica delle sue definizioni, come conforme al pensiero della Chiesa, era fatta dalla Chiesa stessa attraverso la recezione. Lo Spirito Santo guidava i vescovi nella formulazione della dottrina, ma di una dottrina che apparteneva alla Chiesa e che lo stesso Spirito custodisce nella sua interezza, nella verità[47].

La complementarità tra la gerarchia e il popolo fedele si manifesta con ancora più grande intensità nella funzione sacerdotale. In questo senso, il presbitero e il vescovo sono gli offerenti della comunità, in cui convergono i fedeli come offerenti. Anche se si distinguono per l'azione di santificazione di fedeli, questa loro missione „sta in equilibrio con il ruolo attivo del popolo fedele, oppure la loro azione è completata dall'azione del popolo fedele"[48]. Lo Spirito Santo agisce non solo attraverso i ministri ordinati, ma anche nel popolo di Dio, aiutandolo ad assimilare l'opera di santificazione. Perciò, nelle preghiere e nelle offerte che innalza a Dio, la gerarchia rappresenta anche il popolo, ma lo rappresenta senza dispensarsi da lui.

> Nelle preghiere e nei sacrifici che offre, il presbitero raduna concretamente le preghiere e le offerte del popolo; nella formulazione della dottrina, guidato dallo Spirito unificatore, l'episcopato raduna realmente le comprensioni vive del popolo, a cui questo arriva sotto la guida dello Spirito vivificante[49].

Secondo Staniloae, dunque, la gerarchia rappresenta, da una parte, l'azione trascendente dello Spirito Santo e, dall'altra parte, l'azione dello Spirito Santo

---

[47] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 174.
[48] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 173.
[49] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 174.

nel popolo fedele. Quest'ultima, che è consecutiva all'altra, viene rappresentata concretamente dalla gerarchia mediante il popolo presente che prega, offre i sacrifici e si sforza di ricevere e assimilare l'opera di santificazione. In questo modo, l'azione del popolo completa l'azione della gerarchia, realizzando un'unica comunione. Nella Chiesa Ortodossa, questa doppia qualità della gerarchia si manifesta nella liturgia stessa, in particolare nella liturgia della consacrazione dei presbiteri o dei vescovi. Infatti, prima di essere ordinati dal vescovo, i presbiteri sono scelti dal popolo, mentre i vescovi sono scelti da un collegio elettorale, di cui fanno parte non solo dei vescovi, ma anche rappresentanti del clero e del popolo. Poi la consacrazione stessa, anche se si fa per l'imposizione delle mani e la preghiera del vescovo, o, rispettivamente, di un collegio di vescovi, avviene nel quadro di una celebrazione liturgica, che non è possibile senza la partecipazione attiva del popolo.

Infine, il terzo campo in cui si manifesta la complementarità tra la gerarchia e il popolo fedele concerne il governo pastorale. Questa complementarità ha, secondo il nostro autore, due aspetti. Anzitutto, grazie alla comune partecipazione ai doni dello Spirito Santo, si realizza una comunione speciale tra gerarchia e laici. Il secondo aspetto si riferisce al fatto che i membri della gerarchia non solo guidano i laici verso il loro compimento in Dio, ma, in quanto membri della Chiesa, devono lavorare anch'essi per la loro salvezza personale.

Riguardo al primo aspetto, va ricordato che san Giovanni Crisostomo aveva insistito sul fatto che, nella Chiesa, le diverse membra compiono opere speciali, ma queste opere sono compiute con l'aiuto dell'intero organismo e per il bene dell'intero organismo. Per cui tutte le membra comunicano tra di loro e hanno uguale dignità, nonostante la loro differenza. A questa unità di doni e di ministeri nella Chiesa appartengono, quindi, afferma Staniloae, anche quelli ricevuti dalla gerarchia, ma solo in parte, cioè „solo in quanto non rimangono esteriori agli altri ministeri e non si possono esercitare senza il completamento con l'attivazione di tutti i doni nella Chiesa"[50]. Da un altro punto di vista, però, i ministeri e i doni della gerarchia sono diversi da tutti gli altri doni e ministeri, proprio perché

> rappresentano il fondamento dell'origine trascendente di tutti gli altri, provocando e attivando per questo tutti gli altri doni e ministeri. Se negli altri doni e ministeri la Chiesa è attiva grazie allo Spirito, che essa ha nel suo seno già da prima, nei doni e nei ministeri della gerarchia è attivo lo Spirito che viene continuamente nella Chiesa; che viene, certo, anche grazie alle preghiere della Chiesa. La gerarchia rappresenta infatti sia la Chiesa che li invoca [i doni], sia la venuta dall'alto di questi doni, come risposta all'invocazione[51].

[50] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 177.
[51] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 177.

Di conseguenza la complementarità tra i ministeri della gerarchia e tutti gli altri ministeri ecclesiali ha un carattere speciale. Ciò non significa però, sottolinea il nostro autore, che il ministero della gerarchia è un ministero inferiore a quello dei laici, anzi, da un certo punto di vista, esso dev'essere più accentuato degli altri, in quanto è il fondamento da cui sorgono gli altri ministeri. In questo senso vale l'esempio di Cristo: „il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire" (*Mt* 20,28). La figura del Buon Pastore non deve rimanere soltanto una figura stilistica. Se gli uomini sono guidati mediante i membri della gerarchia alla somiglianza con Cristo Servitore, i membri della gerarchia devono essere per eccellenza modello di servitori, quali organi mediante i quali si comunica la forza ministeriale di Cristo. Questo sta a indicare di nuovo la comunione che si realizza tra i membri della gerarchia e i laici.

> La gerarchia dev'essere un mezzo trasparente per cui i membri della Chiesa sperimentano il potere divino. Essa sarà tanto più trasparente di fronte al potere divino, quanto più si umilierà, quanto più diminuirà come esistenza diversa da quella divina. „Quando sono debole, allora sono forte", dice san Paolo (*2Cor* 12,10) [...] Non si tratta della debolezza del peccato, ma di riconoscere la propria impotenza e l'immenso potere di Dio che opera attraverso la propria impotenza[52].

Per quanto riguarda il secondo aspetto, Staniloae scrive che i membri della gerarchia entrano nella comunione generale della Chiesa non solo per questa speciale complementarità con i laici, ma anche per il fatto che, essendo essi stessi membri della Chiesa, hanno bisogno della salvezza e, quindi, devono lavorare per la loro santificazione, attirando in questo modo gli altri membri della Chiesa verso la comunione con Dio.

Secondo il nostro autore, dunque, nella persona dei ministri sacri viene rappresentata sia la trascendenza divina, sia il popolo di Dio. I ministri sacri lavorano per la salvezza dei fedeli, ma devono lavorare, in modo simile ai fedeli e in comunione con questi, anche per la loro salvezza. „La gerarchia è il polmone dell'organismo che riceve l'aria celeste per l'intero organismo, e quindi anche per sé stessa"[53].

Conclusione

Nella visione del teologo ortodosso rumeno Dumitru Staniloae, quindi, l'unità sinodale della Chiesa è assicurata dalla gerarchia ecclesiastica, che si distingue in gerarchia sacramentale e gerarchia giurisdizionale. La gerarchia sacramentale ha origine nel sacramento dell'Ordine e si divide in tre gradi fondamentali: episcopato, presbiterato e diaconato. Da questi tre

[52] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 177.
[53] D. Staniloae, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalității ei", 178.

gradi fondamentali deriva la gerarchia giurisdizionale, che, oltre ad alcuni compiti amministrativi, ha la missione di mantenere la comunione tra i membri della gerarchia sacramentale.

Riguardo al rapporto tra la gerarchia sacramentale e quella giurisdizionale, il nostro autore ha messo in risalto alcuni aspetti. Prima di tutto queste due gerarchie non sono separate tra loro, ma sono identiche, poiché tutte traggono la loro origine dal sacramento dell'Ordine. Perciò, veramente e propriamente esiste solo una gerarchia, che riveste un aspetto sacramentale e uno giuridico, in cui l'aspetto giuridico non aggiunge niente a quello sacramentale, ma attualizza solo quello che è già compreso in questo. In secondo luogo, l'autorità di cui gode la gerarchia giurisdizionale è un'autorità delegata per mezzo dei sinodi; è un'autorità esercitata sui vescovi, ma concessa per un libero accordo sinodale; è un'autorità che non supera l'autorità dei sinodi. In terzo luogo, le attribuzioni concesse alla gerarchia giurisdizionale non riguardano le funzioni sacramentali dei tre gradi fondamentali. In quarto luogo, le tre *munera* della gerarchia sacramentale sono rimaste nell'attribuzione dell'intero episcopato e sono esercitate in comunione collegiale e sinodale. Infine, il ruolo della gerarchia giurisdizionale riguarda direttamente la promozione della comunione tra i gradi fondamentali di ordinazione, e indirettamente la comunione generale della Chiesa.

Tra la gerarchia ecclesiastica e il popolo ecclesiale c'è un rapporto di comunione e di complementarità. La comunione gerarchica si diffonde in mezzo al popolo ecclesiale, e questo completa con il suo ministero le funzioni della gerarchia. In questo senso, la complementarità tra il popolo ecclesiale e la gerarchia si manifesta nell'esercizio della funzione magisteriale, sacramentale e pastorale dei tre gradi fondamentali di ordinazione, nell'esistenza dei ministeri laicali e nelle attività economico-amministrative e caritativo-sociali della Chiesa.

Secondo Staniloae, quindi, i principi teologici sui quali si fonda la sinodalità della gerarchia sono tre: il principio della comunione, il principio dell'origine trascendente del ministero ecclesiastico e il principio della complementarità tra la sinodalità episcopale e la sinodalità generale della Chiesa.

La fonte e il modello della comunione gerarchica è la Santissima Trinità. La comunione trinitaria indica che il principio dell'unità non può essere una persona sola, ma la comunione di più persone. Secondo il modello della Santissima Trinità è stato creato anche l'uomo, per cui la persona umana non può esistere fuori del legame ontologico-dialogico con altre persone, ma dev'essere sempre in comunicazione con i suoi simili. La dimensione comunionale dell'uomo, indebolita a causa del peccato, è stata attualizzata per mezzo dello Spirito Santo nell'Incarnazione del Figlio di Dio e nell'istituzione

della Chiesa. Perciò l'unità della Chiesa si presenta come un'unità di comunione, in cui le persone sono radunate nel rispetto della loro dignità e libertà, mentre l'istituzione appare come espressione della loro comunione e le strutture sono delle comunioni tra persone che hanno un ministero identico.

In secondo luogo, la sinodalità della gerarchia si fonda sull'origine trascendente del suo ministero speciale nella Chiesa. Questo ministero speciale è triplice e consiste nell'annuncio del Vangelo di Cristo, nella santificazione dei fedeli mediante la celebrazione dei sacramenti e nella guida spirituale e pastorale dei fedeli verso il loro compimento in Dio. Queste tre funzioni del ministero gerarchico, che corrispondono alle tre *munera* di Cristo Profeta, Sommo Sacerdote e Re, convergono difatti in una sola, cioè nell'opera di santificazione dei fedeli. L'opera di santificazione distingue la gerarchia come una categoria di persone che hanno una consacrazione speciale, consacrazione ricevuta dall'alto mediante il sacramento dell'Ordine. In questo modo, i membri della gerarchia sono diventati strumenti della trascendenza divina, e hanno la missione di innalzare i fedeli alla comunione con Dio. L'opera di santificazione dei fedeli presuppone però la comunione tra tutti i ministri, perché tutti partecipano alla stessa funzione sacerdotale di Cristo e perché la loro missione consiste nel radunare tutti gli uomini nello stesso Cristo.

La complementarità tra la sinodalità episcopale e la sinodalità generale della Chiesa risulta dal fatto che queste due comunioni non sono separate o parallele, ma stanno in un rapporto di apertura e complementarità tra esse. La sinodalità episcopale ha il ruolo di stimolare la crescita della sinodalità generale della Chiesa, mentre questa, sostenuta dallo Spirito Santo, anima con il suo amore la sinodalità gerarchica. In questo senso l'opera di santificazione compiuta dalla gerarchia è completata dal contributo dei fedeli che collaborano all'annuncio del Vangelo, alla celebrazione dei sacramenti e alla guida pastorale. La complementarità tra il ministero della gerarchia e gli altri ministeri nella Chiesa ha un carattere speciale, perché, da una parte, il ministero della gerarchia rappresenta il fondamento da cui sorgono gli altri ministeri e, dall'altra parte, perché i membri della gerarchia sono anch'essi membri della Chiesa che devono lavorare per la loro salvezza personale.

MARRIAGE AS A DIVINE AND HUMAN REALITY IN THE VISION OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

*Iosif IACOB**

Abstract: The institution of marriage and the family it is one of the social and ecclesial realities, difficult to stick in its full meaning. It, as a natural reality, involves the whole life of man, of each man, both as a right and as a possibility. In his great redemptive plan, God, through Jesus Christ, in the New Law established by the sacrifice of love to the ultimate sacrifice, assigns a saving dimension to natural marriage. This new dimension makes marriage a supernatural and profoundly human reality, anchored in social realities in a continuous becoming. The current situation that the Church is experiencing in the pastoral field through the different choices that believers make regarding the sacrament of marriage invites us to deepen and analyze all the aspects that affect the choice of the type of marital union.
All these motivations makes us to take in consideration the different spheres of human existence as well with visions of living life to see the way marriage as a natural and sacramental reality, involving every human being, presents itself to contemporary society in all its complexity, or in what way society's problems come to be reflected and also involves the institution of marriage.

Keyword: marriage, vocation, mission, family and society, conjugal morality.

Introduction

From a comparative analysis regarding marriage as an institution and vocation in the view of the contemporary world, of civil society and the Church of the end of the 20th century, an innovative conception results, but also faithful to the tradition and the centuries-old teaching of the Church. It would indeed have been strange if the Second Vatican Council, with such profound and broad pastoral orientations, had not devoted particular attention to marriage and the family in the context of the new social situations and current theological visions. In order to study and deepen the problems related to the institution of marriage, Pope John XXIII will gather a special commission that will have the mission of examining the problems of marriage in today's society. We cannot, however, look at the situation of marriage and the problems related to it, as it is seen by our times, limiting ourselves only to the purely pastoral and moral issues, and

* Faculty of Theology, University „Al.I. Cuza" of Iasi; email: iosifiac@yahoo.com.

cases, so controversial (*de facto* unions, abortion, family planning etc.). We believe that the defining element of the position adopted by the Council is the dogmatic foundation that will lead to new approaches in other fields and domains of theology, and an inspired orientation of spouses in understanding the greatness of the vocation to which they were called. That is why, in the doctrine of the Second Vatican Council, we find reserved a considerable part dedicated to a very varied palette of arguments specific to the theology and thinking of those times of great changes[1].

The form of life through which the lay person finds the fullness of his purpose is that offered by the sacrament of marriage and family life. In this environment, he is called to collaborate in order to realize the Kingdom of God; here he is given the opportunity to be an image of Christ in the world.

In the conjugal relationship, both, husband and wife, through the mission they have towards each other and together towards the children, give evidence of a particular vocation which, by virtue of the sacrament of marriage, is a symbol of the mutual love between Christ and the Church, a love in which lies the impetus of continuous and mutual perfection.

The council considered in different contexts and treated from several perspectives the reality of marriage. Thus, we find significant references and approaches in all conciliar documents, but *Lumen gentium, Apostolicam actuositatem, Sacrosanctum concilium*, and especially *Gaudium et spes*[2] particularly emphasized. This multiple approach highlights the interest shown by the Church on this issue, especially in the current context of countless problems related to marriage and family, as they are put up for debate by society[3].

1. Marriage in the historical development

Marriage, although rooted in the event of the creation of man and in the formation of the Christian community by Jesus Christ, finds its sacred character on the basis of the union that exists between Christ and the Church.

The union between man and woman in the history of civilization has always had a religious dimension. This dimension could not be excluded.

---

[1] Cf. B. Häring, *Il concilio comincia adesso*, Paoline, Alba 1966, 131-132.

[2] The treatment of the marriage issue within the Second Vatican Council can be found in the following documents and paragraphs: *Lumenn gentium*, 11, 35, 41; *Gaudium et spes*, 47-52; *Sacrosanctum concilium*, 77-78; *Apostolicam actuositatem*, 11, 30; *Gravissimum educationis*, 3*; Dignitatis humanae*, 5.

[3] During the 1960s–1980s, in most of the Western countries, great efforts and pressures were made in the civil environment, in order to legalize divorce and abortion. The problem of regulating births, divorce and other aspects related to married life was much targeted by public opinion and an innovative position was expected from the Church, in this historical context.

Also, in the history of the people of Israel we find a vision strongly related to the way in which marriage is conceived later in the Christian tradition; marriage refers to the intervention of the Creator (*Gen* 2, 24), an intervention that will later receive a redemptive meaning as it is the expression of the alliance between God and the chosen people. In Jesus Christ, God's original project that matured in society with the passage of time is brought to light again (*Mt* 19).

Christian communities seek to live and apply to the marriage life the new principles that emerge from the preaching of Jesus and his followers. Basically, even by remaining closely bound to the traditions to which they belonged, a new matrimonial reality lived "in the Lord" is realized, distinguishing itself from the marriage between the heathen by the fact that it was lived in the absolute respect of marital fidelity and assuming the obligation of indissolubility[4]. As time passed by, another aspect arises which consists in accompanying the wedding celebration with acts that have a deep religious meaning, in which the intervention of the ecclesiastical authority was more necessary from a moral point of view, since we cannot yet speak of a legal regulation of marriage.

The legal regulation will be realized in time with the process of institutionalization of the Church, in particular after the fall of the Western Roman Empire and the decay of state power. This is how a more pronounced interest of the Church in social relations begins to appear.

The beginning of the second millennium finds the „institution of marriage" regulated based on legal norms and by church authority. Legal and theological studies present marriage as one of the special means of sanctification instituted by Christ. The Church's exclusive jurisdiction over marriage will be strengthened in the first half of the second millennium, due to doctrinal deepening[5].

Once the modern era began, a period in which state power begins to consolidate again, we encounter new social realities that will bring changes in canonical matrimonial practice, as certain practices rooted in church tradition will not be accepted by civil legislation (e.g. marriage of minors, parental control, formal rules for celebrating marriage).

These new requirements will find an important point in the Council of Trent because, starting from this moment, in the celebration of marriage, a special form will be required in order to ensure the validity of the sacrament[6].

---

[4] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio…", în *Il diritto nel mistero della Chieza*, vol. III, Roma, 1992, 166.

[5] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio…", 167.

[6] Cf. F. Salerno, „La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa", in *Monitor eccleziasticus*, XXVIII, 1993, 41.

In accordance with these new formulations, legal doctrine began to make a distinction within the formal act of the conjugal bond between the contract and the sacrament, in which the first, meaning the contract, is seen as a simple human act carried out on the basis of the natural right that it enjoys each person is under the jurisdiction of the civil authority, and the second, the sacrament, exclusively by ecclesiastical law as an instrument for obtaining grace[7].

Along with the French reform, the total break between ecclesiastical and state jurisdiction over marriage is realized. Civil marriage will be seen as the only valid marriage recognized by the state. It will be organized in all its aspects by civil norms, considering religious marriage only as an act of worship without any relevance in civil legislation[8].

On the other hand, the Church continues to consider as valid only the marriage performed on the basis of the ecclesiastical law specific to all believers. With the passage of time, through agreements and understandings between the Holy See and the various states, canonical marriage will begin to have legal relevance in the civil environment as well. However, this cannot be put into question as far as civil marriage is concerned. The Church, in fact, must remain faithful to the mission entrusted to it, based on which the principle prevails that the bond of marriage between the baptized, elevated to the dignity of a sacrament by Christ, represents a spiritual reality that it cannot renounce[9].

Pope Leon XIII affirms in the Encyclical *Arcanum divinae sapientiae*, in favor of the jurisdiction that the Church exercises over the sacrament of Marriage, the following: „Therefore, marriage being by its nature a completely sacred reality, it is right that it be organized and moderated not by the power of principles, but by the divine authority of the Church"[10]. These ideas were taken over and presented at a strictly legal level in the „Codex Iuris Canonici" from 1917. Here we find affirmed the civil competence over marriage only in the order of strictly civil effects, supporting the ecclesiastical competence in cases of marriage „by a proper and exclusive right"[11].

Pope Pius XI will support and confirm the Church's jurisdiction over the sacrament of marriage by fighting the secular effects of the time, which denied even the beneficial effects existing within the sacrament of marriage.

---

[7] Cf. F. Salerno, „La dignità sacramentale…", 44-46.

[8] Cf. J. Hendrix, „Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio", in *Ius Ecclesiae*, VIII, 1996, 669-771.

[9] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio…", 171.

[10] Leon Pp. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, 10.02.1880, in *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, Milano, 1986, 160-161; *ASS* 12 (1879-1880), 388-394.

[11] *CIC* 1917, can. 1960.

Since sacramentality is that good that precedes the other essential benefits of marriage, it is recognized as having great relevance because: „natural marriage itself has something sacred and religious inherent in it, but not as an addition, but that sacred which is part of the very nature of the human being, not received, but belonging to nature itself. The sacred meaning of marriage, which is intimately related to religious aspects and the order of sacred things, derives both from its divine origin and from its finality – procreation and religious education (guidance towards God)"[12].

Along with the appearance of the Code of Canon Law from 1983, there is a shift from a general view, in which all baptized Christians who are subject to canon law are relevant, to that of Christians baptized only in the Catholic Church or received into it[13]. In this direction, ecclesiastical norms only regulate the marriage of Catholics, a marriage that is subject to both divine law and canon law.

2. The vision of the Magisterium at the time of the opening of the Second Vatican Council

Christian doctrine is a living treasury, words that are spirit and life[14]. This comes due to the fact that it is alive; the deposit of faith offers at any moment and in any historical circumstance, remaining authentic and faithful to itself, new fruits that manifest and act in the life of the Church. Before entering into the teaching of the council which speaks in its way to the people of the society of the time, it may help us to give a brief account of the deposit of Revelation which will be the seed through which the Council will bear its fruit. It is necessary to emphasize this also for a historical motivation, precisely to combat the positions that see in Vatican II only a starting point, forgetting its connections and above all its fidelity to the Tradition of the Church.

2.1. Loyalty and continuity

Even if continuity is a characteristic of any act of the magisterium, Vatican II, in order to avoid its predominantly pastoral language being misinterpreted, wanted to explicitly emphasize this continuity[15].

The Council emphasizes the continuity with the position of the preconciliar magisterium regarding the biblical conception of man, aspects that are the basis of Christian morality about sin, about the connection

[12] Pius Pp. XI, Enc. *Casti Connubii*, 31.12.1930, în *Matrimonio e familia nel magistero della Chiesa*, Milano 1986, 135 ; *AAS* 22 (1930), 571-573.

[13] Cf. *CIC*, can. 11.

[14] Cf. *In* 6,63.

[15] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, Ares, Milano 2000, 173-174.

between nature and grace, the gratuity of grace, etc., manifesting its desire to present them in a clearer way for the man of the 20th century. He will only speak a few times about the *supernatural*, but he will insist on the divine aspect of man, of his divinization, of being like God and above all of not making a confusion between the history of salvation and that of humanity, Christ being and remaining the only one saviour of man.

At the same time, the Council confirms the objective position on the content of the Church's moral teaching, especially regarding conjugal morality: the indissolubility of marriage, the inseparability of love and procreation, the position towards currents that promoted the legalization of abortion and contraception. All these aspects are achieved having as a foundation the position of the ordinary and extraordinary magisterium of the Church. It is incorrect to attribute to the council the assumption of the claim to leave the moral conscience of the individual without a support from Tradition and the Magisterium. Moreover, he affirms the objectivity of Christian morality, emphasizing that it is not human consciousness that creates and defines values[16] and that only in Christ can these values to be truly known and lived[17]. In this sense, even the first chapter of the second part of Gaudium et spes, dedicated to marriage and the family, explicitly refers to the principles proposed above about the family as found in Holy Scripture, St. Augustine, St. Thomas and the Magisterium of the Pope Pius XI and Pope Pius XII[18].

2.2. Specific aspects of Church thought

At the beginning of the Council the revealed truths about marriage and the family were already for the most part clarified by the Magisterium. We think of a doctrine that could not be questioned by theologians, taking into account the insistence and radicalism with which it was proclaimed.

As the council recalls, apart from those truths regarding faith and morals that the Magisterium definitively proposes, there are also those in and through which the Sovereign Pontiffs wish to emphasize that a true and authentic adhesion must be manifested, an adhesion which is sought „especially from the nature of the documents, or from the frequent repetition of the same teaching, or from the very manner of expression"[19].

[16] Cf. *GS*, 16 and *DH*, 3.

[17] Cf. *GS*, 22, 28.

[18] We can mention: the Encyclical of Pope Pius XI, *Casti connubii*, December 31, 1930, and the interventions of Pope Pius XII through the Speech addressed to midwives on October 29, 1951 and the one addressed to the members of the Italian Association of Large Families, on January 20, 1958.

[19] *LG*, 25.

2.2.1. The nature, value and purposes of marriage

An argument on which the Church Magisterium had pronounced on several occasions and the orientation was well outlined and defined, was that of the nature, value and purposes of marriage. Marriage was instituted by God and does not originate with the will of man. Through man's fall into sin and marriage, along with the whole of human nature, he felt the consequences, but he was lifted from his lost dignity, through the passion, death and resurrection of Christ, moreover, he received a new dignity, the sacramental one[20].

Marriage, as an institution willed by God and ordered according to divine and human criteria, arises from a pact between the two spouses. The content of this pact, also supervised by the divine will, is characterized by unity and indissolubility, and as the main purposes, the matrimonial union has in mind the procreation and education of sons[21]. Apart from these purposes, the doctrine also mentions others purposes which are known to have a secondary character. These purposes want to highlight the fragility and limits of the human being, emphasizing the importance of mutual support and help and the remedy against concupiscence[22].

[20] The pre-conciliation documents in which the magisterium pronounces on these aspects are: Decr. Pro *Armenis* during the Council of Florence (1439), (DS 1327); Council of Trent, Sess. XXIV, Dec. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1800-1801); Pius Pp. VI, Written. *Deessemus Nos,* 16 September 1788 (Ins. 43); Leon Pp. XIII, *Inscrutabili,* April 21, 1878 (Ins. 123); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, November 10, 1880 (Ins. 147-153); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (Ins. 267-268).

[21] These aspects can be found in documents such as: the Council of Florence (1439), Decr. *Pro Armenis* (DS 1327); Council of Trent, Sess. XXIV, Dec. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1797-1798, 1802, 1805, 1807); Benedict Pp. XIV, Enc. *Matrimonii*, April 11, 1741 (Ins.1); Const. ap. *De miseratione*, November 3, 1741 (Ins. 3); Leon Pp. XIII, *Quod apostolici*, December 28, 1878 (Ins. 127);Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (Ins. 147-148); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (Ins. 267-284, 294-297); Pius Pp. XII, Enc. *Sertum laetitia,* November 1, 1939 (Ins. 423). The ecclesiastical magisterium had not pronounced, before the Council, quite clearly and unequivocally on the nature of the conjugal pact. In the theological tradition, most of the times by pact were meant that consent for an exclusive and indissoluble union, between a man and a woman, with the purpose of procreation and education children. In the canonical field, however, the pact represented, from this point of view, a cession of rights (eg *ius* ad *corpus*). Even though these two positions coexist, each representing different aspects of the one covenant, the Magisterium, most of the time, when speaking about marriage uses the expression established in the theological field *societas coniugalis*: Leon Pp. XIII, Enc. *Rerum novarum,* May 15, 1891 (Ins. 210); Enc. *Arcanum divinae sapientiae* (*Ins*. 153). Sometimes it appears in the form of assignment of the reciprocal right over the body (can. 1081 § 2., *CIC* 1917).

[22] Cf. *CIC* 1917, can. 1013 § 1; Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins*. 319); Pius Pp. XII, Discourse delivered at the Apostolic Tribunal of the Roman Rota on October 3, 1941 (*Ins*. 470); Speech delivered to the participants of the Italian Congress of Midwives, on October 29, 1951 (*Ins*. 633-634)

The consent of the spouses or the conjugal pact is at the same time an image of the sacramental union. Therefore, there cannot be a matrimonial pact between Christian spouses that is not at the same time a sacramental covenant[23].

Regarding the effects and fruits of the sacrament of marriage, there is a rich and varied documentation in which it is emphasized that this sacrament gives to those who have the necessary dispositions the habitual grace and openness also to the present graces to live responsibly and in holiness the obligations of their own state of life[24]. If we were to make a synthesis regarding the perfections that God offers to marriage and family life, as they are seen and presented by the ecclesiastical Magisterium up to the time of the Council, we could summarize them in the following three values: *bonum prolis, bonum fidei and bonum sacramenti*[25].

2.2.2. Conjugal morality

A first idea that emerges from the councilor documents regarding moral aspects is that marriage union is seen as a good and holy reality. However, celibacy has a greater value, marriage giving rise to a mission inferior to that which it is born from the charisma of celibacy. Until the Second Vatican Council, the idea was explicitly formulated that through marriage Christian spouses were called to seek the life of holiness, without this call constituting a fundamental obligation in the fulfillment of their purpose on this earth. Holiness was an obligation, however, for those who chose the consecrated and celibate life. This vision has deep roots in the christian theological tradition[26].

---

[23] We find this argument addressed in documents such as: Pius Pp. IX, *Syllabus*, December 8, 1864 (*Ins.* 114); Leon Pp. XIII, Written. *Ci siamo*, June 1, 1879 (*Ins*. 132); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 169); Pius Pp. X, Written. Afflictum proprioribus, November 24,1906 (*Ins.* 252); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins*. 270); Pius Pp. XII, Discourse of March 5, 1941 (*Ins.* 446 ff.)

[24] Cf. Council of Trent, Sess. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1799); *CIC* 1917, can.1110;); Leon Pp. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins*. 174); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 301-305); Pius Pp. XII, Discourse of February 17, 1945, (*Ins*. 513); The speech of October 29, 1951 (*Ins.* 625-626); Enc. *Sacra virginitas* (716-717).

[25] We particularly mention two documents in which the values of marriage are mentioned and treated in this form: the Council of Florence (1439), Decr. *Pro Armenis* (DS 1327); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 273-305)

[26] Cf. the First Council of Toledo, can. 236 (DS 206); Second Lateran Council (1139), can. 23 (DS 718); Inocentiu Pp. III, Written. *Eius exemplo* (DS 794); IV Lateran Council, (DS 802); The Council of Florence (1439), Decr. *Pro Jacobitis*, (DS 1353); Council of Trent, Sess. XXIV, Dec. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1810); Leon Pp. XIII, Written. *Il divisamento*, (*Ins.* 222); Pius Pp. XII, Discourse of September 23, 1951 (*Ins*. 591); Enc. *Sacra virginitas* (*Ins. 707-720*);

Another existing idea in the doctrine of the magisterium, emphasized the fact that the marriage covenant, in order to fulfill the values and purposes for which it is made, it is supported and organized on the basis of divine laws that man cannot change at his own will or according to his own interests. Compliance with these norms is the only way to ensure the success of family life and the happiness of the spouses, and at the same time it guarantees the well-being of the whole society [27].

By the will of God, human life is sacred from the first moment of conception. Marriage is at the service of life, and according to the view of the magisterium, nothing can justify abortion or any other act directed against life[28].

On another matter, regarding the relationship between love and procreation, the teaching of the traditional magisterium of the church emphasizes that Christian spouses are not allowed to create a split between conjugal love and procreation. In this sense, it is specified that any form of contraception or sterilization is intrinsically immoral. In dealing with these issues, the magisterium documents particularly emphasize the intrinsic wrongfulness, by divine law itself, of any type of misinterpretation of the conjugal act. However, it is permissible to use periods of infertility if there are serious reasons, in order to regulate births or other situations that may arise in married life[29].

---

[27] Cf. Council of Trent, Sess. XXIV, Dec. *De doctrina sacramenti matrimony* (DS 1800); Pius Pp. VIII, Enc. Tradity humilitati, May 24, 1829 (Ins. 64); Leo Pp. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (Ins. 152); Pius Pp. XI, *Casti connubii*, Ins. 267); Pius Pp. XII, *Discourse* of September 20, 1949, (Ins. 545-546); The speech of November 2, 1950 (Ins. 571-572);

[28] Cf. Stefan Pp. V, Written. *Consuluisti de infantibus*, 14 September 891 (DS 670); Inocentiu Pp. XI, Decr. *Sancti officii*, *Errores doctrinae moralis laxioris,* (DS 2134); Leo Pp. XIII, *Answers of the Holy Office to the various questions related to the value of intrauterine life*: 14 August 1889 (DS 3258), 24 July 1895 (DS 3298), 4 May 1898 (DS 3336-3338); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii,* (Ins. 323-327); Pius Pp. XII, Discourse of October 29, 1951, (Ins. 597-598); The speech of November 2, 1950 (Ins. 660-665);

[29] Cf. Pius Pp. V, *Catechism of the Council of Trent*, p. II, c. 7, n. 13; Pius Pp. VII, *Answer of the Apostolic Penitentiary concerning the onanistic use of marriage*, April 23, 1822 (DS 2715); Gregory Pp. XVI, *Answer of the Apostolic Penitentiary regarding the onanistic use of marriage,* June 8, 1942 (DS 3638-3640); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 314-315), Written. Ap. *Con singolare compiacenza*, January 18, 1939 (*Ins*. 413); Pius Pp. XII, Discourses delivered on March 5, 1941 (*Ins*. 451-453), October 29, 1951 (Ins. 613), May 19, 1956 (Ins. 740-745). On the illicit aspect of direct, temporary or perpetual sterility: Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (Ins. 328-331); The speech of December 23, 1933 (Ins. 406-407); Pius Pp. XII, Discourses of: September 7, 1953 (Ins. 684-689), October 8, 1953 (Ins. 693-696), September 12, 1958 (Ins. 787-790). Regarding abstinence from the conjugal act, the Church has always taught supporting the legitimacy of this practice, even recommending it in certain situations (see the Catechism of the Council of Trent, p. II, c.7, n. 34), to the extent that both spouses give their consent in order to fulfill this decision. At the same time, we do

Regarding the importance of conjugal fidelity, the church magisterium emphasizes that any kind of attempt at conjugal fidelity, even just at the level of desire, is a serious sin. In the same way, it constitutes a sin against conjugal fidelity and any attempt at artificial fertilization, as well as everything that is against mutual love and against the order established by God, specific to the conjugal relationship[30].

Traditional Christian morality requires not to violate the negative norms present in the laws of the Church, a violation that would lead to a break with the order established by the divine law and, moreover, requires a respect for all the obligations that lead to fulfillment in the life of family of the three fundamental values of marriage: *bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*.

2.2.3. The family-society relationship

A first position that underlies many other positions regarding the status of the family in society is that which presents this community as the basic institution that is intended to transmit and develop life within society. The family is therefore prior to society and for this it is the main foundation on which his whole life is supported and depends. The good and fulfillment of society depends on the well-being and achievement of the family[31].

---

not find in the tradition of magisterium teaching a condemnation of the matrimonial act when, due to natural causes, the spouses cannot procreate (Cf. Pius Pp. XI, *Casti connubii, (Ins.* 319, 366). Problems arose, however, once with the discovery of the infertile periods, emphasizing the aspect that when it is sought to use only these periods, it would involve a will to exclude procreation. With reference to this problem, both Leon Pp. XIII and Pius Pp. XII pronounced, – Leo Pp. XIII, *Answer of the Apostolic Penitentiary concerning the use of infertile periods*, June 16, 1880 (DS 3148); Pius Pp. XII, Discourses of: October 29, 1951 (*Ins.* 617-622), November 26, 1951 (Ins. 667), September 12, 1958 (*Ins.* 787-790) – but certain aspects remained that required more clarity, aspects that will end up being treated at length in the magisterium of Pope Paul VI and particularly in *Humanae vitae*.

[30] Regarding conjugal fidelity, we can notice: Pius Pp. V, *Catechism of the Council of Trent*, p. II, c. 7, n. 24; Pius Pp. XI, , Enc. *Casti connubii,* (*Ins.* 332-334); Pius Pp. XII, Discourse of February 22, 1944 (Ins. 507), Radio message of June 17, 1945 (Ins. 515). Regarding artificial insemination as a serious attack on conjugal fidelity, we look back on: Pius Pp. XII, Discourses from: September 29, 1949 (Ins. 553-557), October 29, 1951 (Ins. 637-639), May 19, 1956 (Ins. 745 -739).Regarding the aspects that are against mutual love and those that threaten the order within the family, we recall: Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins*. 335), Pius Pp. XII, Discourse of November 2, 1950 (Ins. 571) and Radio Message of December 24, 1953 (Ins. 706). A complete and definitive doctrine on artificial insemination can be found in The Instruction *Donum vitae*, February 22, 1988

[31] In the magisterial interventions, this argument is particularly touched on starting with the pontificate of Pope Leon Pp. XIII and with the appearance of the first documents dealing with themes from the Church's social doctrine: Leon Pp. XIII, Enc. *Quod apostolici muneris*, December 28, 1978 (Ins. 126-127); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, February 10,

At the same time, the rights enjoyed by the institution of the family, which are meant to protect it and help it to be perfected in the various aspects and valences of its nature, have divine origins, therefore they are sacred. In consequence, the state does not only have the mission to recognize and consider them. But even to protect them and propose them as bearers of values in order to perfect the family and implicitly the society[32]. And the Second Vatican Council will deepen this argument and will emphasize the role that the laity has to sanctify from the inside the structures of society in which they carry out their activity and fulfill their mission both as citizens and as Christians. And, later, in the post-synodal Apostolic Exhortation, *Familiaris consortio* will also specify the priority responsibility that the family itself has to defend and support itself, without relying on or expecting too much support from the state or any other institution[33].

2.2.4. The power of the Church and the state in matrimonial matters

As for the power that the Church exercises over the sacrament of marriage, since the Council of Trent, the ecclesiastical magisterium affirms and supports its divine origins. Thus, there is no human power that can grant the Church a certain authority and responsibility regarding the marriage covenant, but rather, by its very nature and mission, received from Christ; it has full and exclusive power over the sacraments[34].

The power that the Church exercises over the sacrament of marriage manifests itself over everything related to the very existence of this sacrament,

---

1880 (Ins. 174-175); Enc. *Sapientiae christianae*, 10 September 10 January 1890 (*Ins.* 206-207); Pius Pp. XI, Enc. *Ubi arcano*, December 23, 1922 (*Ins*. 257-259); *Enc. Lux veritatis*, December 25, 1931 (Ins. 404); Pius Pp. XII, Written. *Czestochoviensis Beatae Mariae*, January 16, 1946 (Ins. 524); The speech of September 20, 1949 (Ins. 544); The radio message of December 24, 1952 (*Ins*. 673).

[32] Cf. Leon Pp. XIII, Enc. *Quod apostolici*, 28 decembrie 1878 (*Ins.* 126); *Rerum novarum,* 15 mai 1891 (*Ins*. 210-213); Pius Pp. XI, Enc. *Divini redemptoris*, March 19, 1937 (Ins. 409-410); Pius Pp. XII, Radio message from April 1, 1941 (Ins. 462-464); The speech of April 17, 1946 (*Ins*. 529); The speech of September 20, 1949 (*Ins*. 545-546); The speech of September 18, 1951 (*Ins*. 578-583).

[33] Cf. *Familiaris consortio*, 42-45.

[34] Cf. Council of Trent, Sess. XXIV, Dec. *Canones de sacramento matrimonii*, (DS 1804, 1807, 1808, 1812); Pius Pp. VI, Written. *Post factum tibi*, February 2, 1782 (Ins. 37); Written. *Deessemus Nos*, September 16, 1788 (*Ins*. 43-44); Gregory Pp. XVI, Enc. *Commissum divinitus*, May 17, 1835 (*Ins.* 82-83); Pius Pp. IX, Written. Ap., Ad *Apostolicae Sedis*, August 22, 1851 (*Ins*. 91-93); *Syllabus* December 8, 1964 *(Ins*. 68-70, 109-111); Leon Pp. XIII, *Ci siamo*, June 1, 1979 (*Ins*.130); *Arcanum divinae sapientiae*, February 10, 1880 (*Ins*. 153 s.u., 165 s.u.); Written. *Il divisamento*, February 8, 1893 (*Ins.* 218); Pius Pp. X, *Afflictum proprioribus*, November 24, 1906 *(Ins*. 250-252); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, *(Ins*. 340-344); Pius Pp. XII, Discourse of October 3, 1941 (*Ins.* 471 ff.);

its nature and its religious effects. We refer in particular to the conditions underlying the matrimonial pact (impediments and legal form), the various court processes, and the vicarious power exercised by the Roman Pontiff, in cases of dissolution of marriage between the unbaptized, by virtue of the Pauline privilege, and in the case of unconsummated marriage[35].

In the same time, due to the fact that the institution of natural marriage has its origin in God, it is the responsibility of the Church to defend the essential properties, values and purposes of any marriage, even that between unabaptized persons, given the fact that such properties belong to nature itself the human person[36].

The aspects, on which the magisterium documents stop when they talk about the power that the state exercises over marriage, refer to the recognition and protection that must come from the public power of all aspects that come from natural law and in the regulation of everything that means civil effects within the marriage. However, it is also specified that the state does not have the power and the right to bind itself to the substance of marriage or to prevent the exercise of the spouses' natural rights. In the same way, it cannot prevent the right of any person to marry, or to fulfill within the marriage the specific purposes of this pact, under pretexts of a eugenic, economic or social nature[37].

3. The mission of the council regarding the sacrament of marriage

At the beginning of the council, the doctrinal issues regarding the sacrament of marriage, even if they are not to be neglected, did not represent an emergency that would become a main mission of the Council, since the church magisterium has pronounced on several occasions regarding the

[35] Cf. Second Council of Lyon, July 6, 1274 (DS 860); Council of Trent, Sess. XXIV, Dec. *Canones de sacramento matrimonii,* can. 4, 6, 7, 9, 11, 12 (DS 1804 et seq.); Benedict Pp. XIV, Const. ap. *Apostolici ministerii*, September 16, 1747 (*Ins*. 24); Pius Pp. VI, *Post factum tibi*, February 2, 1782 (*Ins*. 37-38); Written. *Deessemus nos*, (*Ins*. 43-46); Pius Pp. IX, *Syllabus*, (*Ins*. 109-115); Leon Pp. XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins*. 160-168); Written. *Quam religiosa*, August 10, 1898 (*Ins*. 241); Pius Pp. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins*. 340-344); Pius Pp. XII, Discourse of April 22, 1942 (*Ins*. 484); The speech of October 8, 1953 (*Ins*. 703);

[36] Cf. Leon Pp. XII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins*. 143-144); Written. *Il divisamento*, February 8, 1893 (*Ins*. 221); Pius Pp. XI, *Casti connubii*, (*Ins*. 316 and 368).

[37] Cf. Pius Pp. VII, Written. *Que votre Majesté,* June 26, 1805 (*Ins*. 61); Pius Pp. IX, Written. *La lettera*, September 19, 1852 (*Ins*. 98); Leon Pp. XIII, Written. *Ci siamo*, June 1, 1879 (*Ins*. 135); Enc. *Arcanum divinae sapientiae,* (*Ins*. 186-187, 193); Written. *Il divisamento*, (*Ins*. 218); Written. *Quam religiosa*, (*Ins*. 241); Written. *Dum multa*, December 24, 1902 (*Ins*. 247); Pius Pp. X Written. *Afflictum proprioribus*, November 24, 1906 (*Ins*. 252); *Casti connubii,* (*Ins*. 394 ff.); Pius Pp. X, Message of June 10, 1958 (*Ins*. 769-771);

issues that society and the church welcomed them during the passage of time and its evolution.

In a world that feels the changes brought by industrialization, scientific discoveries, exacerbated humanism that lead to a deeper secularization, the biggest problem would be to find the right levers and the right ways to be able to implement in life, in the new conditions of society, Church doctrine[38].

3.1. Bringing doctrinal values closer to the spirit of life in today's society

This was the first concern of the Council as it is emphasized in the very opening paragraph of the first chapter of the second part of the Constitution *Gaudium et spes*, which deals with the question of marriage and the family: "The Council, by better highlighting certain essential points of the Church's doctrine, wants to enlighten and strengthen Christians and all people who strive to protect and promote the original dignity and the high sacred value of marriage"[39].

It does this especially through the very wide range of perspectives from which Christian marriage is viewed and presented. Going through the aspects of revelation, it highlights and presents marriage as a mystery in which God has the initiative of salvation and Christian spouses are called to experience his presence manifested in their lives in a particular way. Filled by the spirit of this divine presence that calls to salvation through their own state of life, they become recipients and witnesses of the action of God who speaks to man, invites him to a particular relationship and mission, transforming him through the sacraments. "Salvation accomplished in Christ, therefore involves an ontological transformation. Man is created a new, and through the gift of knowledge and holiness, he is according to the image of God. So, in this way God speaks, creates and gives new life[40].

The Christian perceives God's revelation and the supernatural identity of his person and his mission through the experience of faith. After listening to the word of God, through the act of faith, the Christian confesses that he is the recipient of a choice made by God regarding his own identity and mission. He thus attributes this new status of his to divine intervention. Moreover, he also has the ability to respond responsibly to the call of the revealed word through his own life. In this way, a dialog is born that does not only have earthly valences but opens the path to salvation. Man, therefore receives the ability to perform supernatural acts in the concrete historical context in which he finds himself.

---

[38] Cf. Cf. R.G. de Haro, *o.c.*, 183.

[39] *Gaudium et spes*, 47.

[40] Cf. P. Piva, *Problemi del matrimonio*, Cittadella, Assisi 1973, 93.

Another aspect of great importance is that of the historicity of man. Man is that being that imposes a certain norm and finality on his life and becoming. At the same time, he carries forward the history of humanity in which his own nature is also fulfilled.

In man and in his mission, his nature converges with his own becoming, which definitively involves man in the history of his existence[41].

Seen from this perspective, all the paragraphs of the document *Gaudium et spes* that speak about marriage can be seen in a new light. It is a reality with deep social, cultural, institutional, anthropological, spiritual characteristics that must all be explored and deepened from the perspective of the complexity of the nature of the human being, called to be perfected through this state of life. They are not aspects that can be treated separately without being able to notice the need for a much more complex and multivalent approaches. Thereby, the Council will refer to the institutional aspect, as well as the personal aspect of marriage, to the spiritual aspect, as well as to the legal aspect, to the human aspect, as well as to the supernatural aspect, to the medical aspect, as well as to the social aspect, to the nature of marriage , as to its effects, etc. "The people of these times are increasingly convinced that the dignity and vocation of man requires that, through the light and power of his own intelligence, he himself can discover and know the values, found in his own nature, develop them without ceasing and realize them in his own life in continuous progress. That is precisely why they cannot make an arbitrary judgment on these values: "for man has a law written by God in his heart; his dignity is to submit to it, and according to it he will be judged"[42]"[43]

3.2. Awareness of the society to the values of doctrine and faith

If until the Second Vatican Council holiness was reserved only for a limited group of people within the Church, especially clerics and religious, through the position adopted by the Council Fathers, under the action of the Holy Spirit, the perspective changes. As a solution to the problems of the time, it is proposed to awaken the spirit of holiness through marriage and within the family, so that the world can be led to God.

> Lay people have their own and characteristic temporal domain... The specific calling of the laity is to seek the Kingdom of God by dealing with temporal things and ordering them according to God's will. They live in the midst of the

[41] *Ibidem*, 94-97.

[42] *GS*, 16.

[43] Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Persona humana*, December 29, 1975, 3, in *AAS* 68 (1976), 78-79.

world engaged in all the duties and activities of the world and in the ordinary conditions of family and social life out of which their existence is woven.

There they are called by God so that, fulfilling their purpose, guided by the spirit of the Gospel, they contribute from the inside, like a seed, to the sanctification of the world and thus show Christ to others, especially through the testimony of their lives, through the irradiation of faith, their hope and love[44].

This was quite an ambitious mission. When the world detaches itself from God and the values, proposed by faith, it declines. The continuing decadence comes from the fact that mankind no longer seeks with sufficient conscientiousness and interest the truth and grace of God. Society could only recover by rediscovering the values born of faith. Ultimately, this problem has its roots in human life itself. By forgetting God and the values that come from faith, man dehumanizes himself. The recovery of one's true identity is achieved by going the opposite way, by knowing and respecting the truths that come from the teaching of the Church, and through the experience of faith[45].

Conclusions

Marriage, as a sacrament, represents the particular relationship of life communion that is established between a man and a woman through the consent of both parties, becoming available and contributing in a very special way to the edification of God's plan of love.

The very existence of matrimonial reality, as well as the conception of its nature, as a reality willed by God, in its development, presents different forms and progressive degrees.

Natural marriage itself has a religious foundation as the spouses realize their conjugal union based on certain norms and live certain particularities that they project in a way that is not always conscious, at least not in all cases, in an act of divine will. Performing the marriage, they are not fully aware of what it means, except for a momentary and purely theoretical knowledge, which allows the contracting parties to fulfill that act of will. That is why, based on the impossibility of fully assuming everything that it definitively represents, it is projected into the supreme will of God who calls them to collaborate in his work of love and creation. Through the work of Christ, marriage as a natural reality is raised to the dignity of a sacrament and becomes a generator of graces, more precisely the grace of Christ. In this new perspective, the consent of the spouses to achieve only one marriage, inserted into the body of Christ through baptism has a

[44] *LG*, 31.
[45] Cf. R.G. de Haro, *o.c.*, 185.

supernatural meaning, superior to what could be achieved only through human will.

God can be found in the sacrament of marriage of the baptized based on the ontological relationship established by baptism. Added to this is the fact that baptism is an objective reality that is lived and perfected every day. In this sense, the work of the Holy Spirit, who assists the baptized in his journey of faith and fidelity to baptismal commitments, cannot be separated from his very existence or his own mission.

The Second Vatican Council offers a broad vision of the gift of faith as a particular element in the realization of the conjugal union. Even if a marriage is ontologically based on baptism and on the intentions of the spouses, through the personality conception, the interpersonal relationship between the spouses is the image of mutual love, based essentially and principally on the supernatural aspect, on the love of Christ for his Church. The Council gives special importance to faith, as a suitable environment for the realization of such characteristics. The characteristics mentioned above receive, through faith, a different, transcendent connotation in Christian marriage. At the same time, the intercession of faith marks the transition from the conjugal alliance of spouses to the supernatural alliance between Christ and the Church.

Selective Bibliography

The New Testament, Sapientia, Iasi 2002.

Catechism of the Catholic Church, ARCB, 1993.

The Code of Canon Law. Official text and Romanian translation, Sapientia, Iasi 2004.

Second Vatican Council, ARCB, Bucharest, 2000.

Pastoral Constitution on the Church in the Contemporary World *Gaudiumet spes*, December 7, 1965.

Constitution on Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, December 4, 1963.

Dogmatic Constitution regarding the Church *Lumen gentium*, November 21, 1964.

Declaration of religious freedom *Dignitatis Humanae*, December 7, 1965.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, cura et studio H. Denzinger, edizione bilingual, versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zuccherini, curata da P. Hünermann, Bologna, 1996.

John Paul Pp. II, *Allocuzione agli uditori e avvocati rotali,* 1 febbraio 2001 in *L'Osservatore Romano*, Anno CXLI (26), from 2 February 2001.

John Paul Pp. II, Apostolic exhortation *Familiaris consortio*, November 22, 1981, Presa Bună, Iasi 1994.

Leon Pp. XIII, Encyclical Letter *Arcanum divinae sapientiae*, February 10, 1880, in *Acta Apostolicae Sedis,* 12 (1879-1880) 385-402.

Pius Pp. XI Encyclical Letter *Casti connubii*, 1930 November 31, Romae, apud S. Petrum, de Matrimonio christiano, spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis, in *Acta Apostolicae Sedis*, 22 (1930) 539 -592.

Pius Pp. XII, *Mystici Corporis*, June 29, 1943, in AAS 35 (1943).

Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Ex actis Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo, in Communicationes*, year 7 (1975) 25-97; year. 9 (1977) 227-378; year. 15 (1983) 170-253.

Il diritto nel mistero della Chiesa, vol. III, PUL, Rome 1992.

De Haro R.G., *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, Ares, Milan 2000.

Häring B., *Il concilio comincia adesso,* Paoline, Alba 1966.

Hendrix J., "Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio", in *Ius Ecclesiae*, VIII, 1996.

Piva P., *Problemi del matrimonio*, Cittadella, Assisi 1973.

Salerno F., „La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa", în *Monitor eccleziasticus*, XXVIII, 1993.